De beschaving

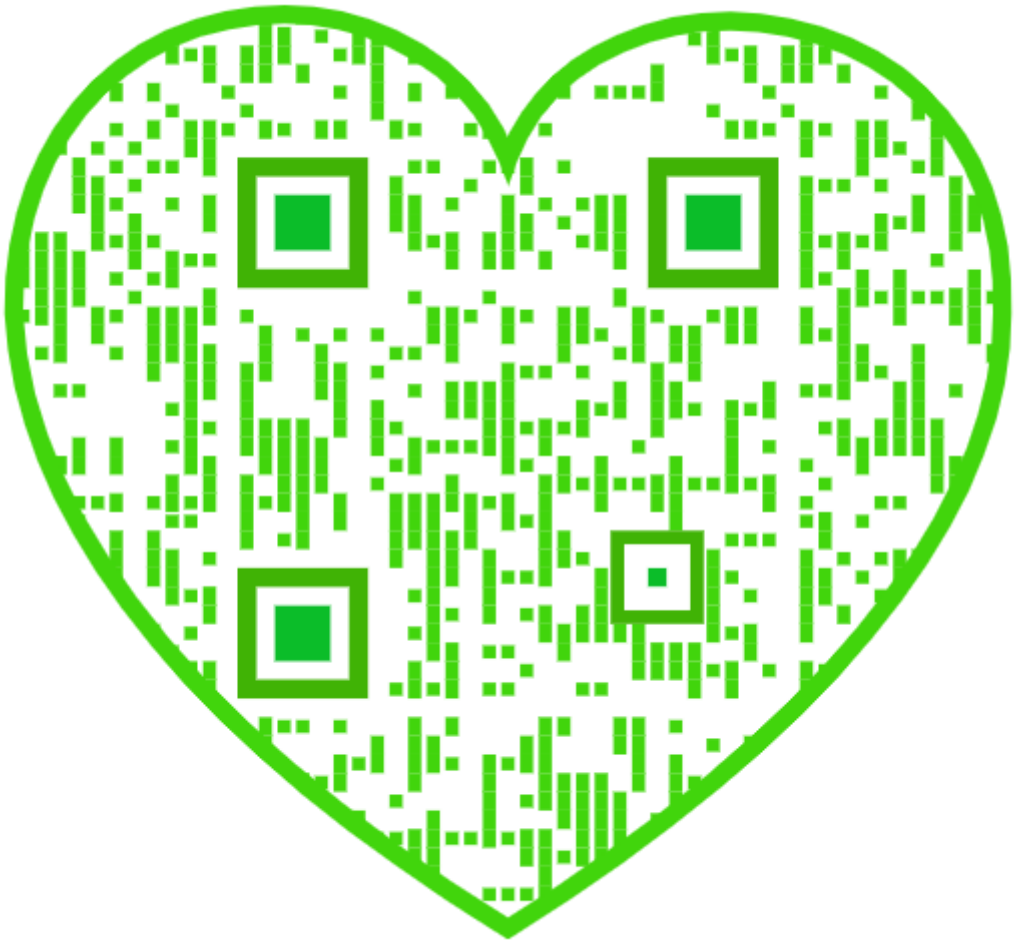
J.P. Guépin

bron
J.P. Guépin, *De beschaving*. Bert Bakker, Amsterdam 1983

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/guep001besc01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



Inleiding

Dit boek, nu getiteld *De Beschaving*, is ontstaan uit twee reeksen artikelen die eerder in *Hollands Maandblad* werden gepubliceerd. De ene reeks, *Alleen Kunst kan ons redden*, verscheen in 1977 (nrs. 352-360); de tweede, *Retorica en liberale samenleving*, in 1980 (nrs. 389-398).

De reeksen in *HM* waren bedoeld als voorpublikatie en ze waren maar een deel van wat ik uitgewerkt, genoteerd of bedacht had. Om nu te verhinderen dat mijn voor haast iedereen onleesbare notities tot mijn nagelaten papieren zouden gaan behoren, heeft Wil Bennis zich met onbegrijpelijke goede moed aan het uittypen gezet.

De reeksen artikelen en de uitgetypte en daarna nog herhaaldelijk bewerkte kladjes bleken gecombineerd te kunnen worden tot dit boek. Wil Bennis en Marlein van Raalte hebben het helemaal gelezen, maar zij niet alleen: Mark Bovens en Jan Brugman (hoofdstuk II), Geerten Meijsing (hoofdstuk III), Maarten van Nierop en Jan van Ophuijsen (hoofdstuk I) hebben mij geholpen door, scherpzinnig en lankmoedig tegelijk, te noteren wat hun niet duidelijk was of wat hun om andere redenen niet beviel, en zij hebben mij gesteund door soms een opmerking te plaatsen bij wat zij fraai vonden. Sindsdien heb ik weer zo veel veranderd dat ik met nadruk moet vermelden dat ik mijn kritische lezers dank verschuldigd ben, maar geen verantwoordelijkheid voor de inhoud opleg. Daarna heb ik er toch weer een hoofdstuk bijgeschreven.

Er zijn nu vijf hoofdstukken: hoofdstuk I over hiërarchisch denken en dialectiek, hoofdstuk II over retorica en liberale samenleving, hoofdstuk III over de kunsttaal der hartstochten, hoofdstuk IV over het begrijpen van de mening van de ander. De hoofdstukken I en IV horen bij elkaar, I beschrijft taalgebruik vanuit de spreker, IV vanuit de hoorder. II en III zijn dan intermezzi; II sluit aan bij I, III bij II en bereidt IV voor. Hoofdstuk V sluit het boek af door het bloedig fundament van de geweldloze discussie te behandelen.

De hoofdstukken I en II komen enigszins overeen met de eerste en tweede reeks in het *HM*, de rest is dus grotendeels nieuw. Het geheel is een poging het aloude retorisch uitgangspunt au serieux te nemen.

I en IV leveren vooral kritiek op verharde filosofische en wetenschappelijke waarheden, II verdedigt de liberale samenleving, III het veinzen in de kunst, maar in V komen echte tragische of religieuze emoties aan bod.

Het gaat mij dan vooral om de retorische mentaliteit. De retoricus ziet elke menselijke uiting als zet in een strategie, in het spel met een publiek dat men wil overtuigen. De lezer zou die mentaliteit kunnen aanleren door Perelmans *Nouvelle Rhétorique* te lezen, of Lausbergs zo geheten *Handbuch der Literarischen Rhetorik*; maar Aristoteles' *Retorica* is nog wel zo leesbaar. En waarom niet dat onovertroffen antieke handboek, Quintilianus' *Institutio Oratoria*, of het schoolboek van de zogenaamde Auctor ad Herennium?[1]

Maar waar gaat het boek dan over? Telkens wanneer ik mij die vraag stel schrijf ik alweer het antwoord op, en zo wordt dit boek, zo wordt vooral dit voorwoord, al langer en langer. Dit is dan wel mijn meest transcendentale opmerking. Mijn eigenlijke onderwerp blijft nu verder ongezegd. Aan de lezer voortaan de taak het eens te zijn of oneens met de samenvattingen die hij, in zijn hoofd, maakt. Schrijven, welk een hachelijke onderneming!

Ik streef niet naar een (voor anderen) dwingende bewijsvoering; ik volg liever een ongedwongen weg. Ik merk soms tot mijn eigen verbazing hoe de standpunten die ik inneem voor mijn gevoel direct voortvloeien uit wat ik de retorische mentaliteit vind. Dat wil dan ook soms zeggen dat ik die standpunten zelf erg discutabel vind, zeker als ze te maken hebben met onderhandelingssituaties in tegenstelling tot oprechte overtuigingen, of met mijn voorkeur voor begrijpen van bedoelingen in tegenstelling tot verklaren op grond van oorzaken. Maar discutabel betekent: op goede gronden te verdedigen.

Of anderen die coherentie zullen merken weet ik natuurlijk niet. Ik geloof niet dat er een consequente retorische filosofie bestaat. Sinds Plato al is er een oude strijd aan de gang tussen retorica en filosofie. Ik zet die strijd voort, in de aanval. Is de retorica voor filosofen een soort arm familielid, een beetje louche? Zo moet het dan maar blijven.

De retoricus gelooft niet dat er waarheden bestaan buiten de consensus van gesprekspartners om en dus ook onafhankelijk van een situatie. De vijfde-eeuwse sofist en retoricus Protagoras meende dat de mens de maat is van alle dingen en dat voor of tegen alles argumenten zijn aan te voeren.[2]

Protagoras is wat dat betreft een voorloper van de sceptici. Voor de academische scepticus Carneades valt er voor iemand niet meer te bereiken dan het *pithanon*, het aannemelijke. Carneades heeft zich teruggetrokken op het *probabile*, het bewijsbare met als resultaat voorlopige kennis.[3] Voor de orator (en onder orator versta ik de retoricus in de praktijk, iemand in zijn rol van pleiter; dus ieder die aan het overtuigen is, ongeacht zijn eigen geloof in het eventueel absolute van de religieuze, filosofische of wetenschappelijke waarheden die hij verkondigt!) is een waarheid altijd een waarheid in de drievoudige relatie met spreker, onderwerp en hoorder. De retoricus - en dat is dan de theoreticus, de retoricus die (filosofisch) over deze pleitsituatie nadenkt - maakt van die situatie het principiële uitgangspunt, en hij komt dan weer terecht bij de sofisten. De sofisten zijn retorici. Ik vind het fataal dat Socrates, Plato en Aristoteles zo van het sofistisch relativisme zijn geschrokken dat ze zich achter wezenlijke en universele waarheden hebben verschanst. Daar is veel bloed door gestort.

De retorische traditie spreekt consequent van *pistis*, het vertrouwenwekkende, in plaats van bewijs, of van *bebaiosis*, bekrachtiging. Vergelijk de definitie van Cicero (*De Inventione* I, 24, 34): *confirmatio est, quam argumentando nostrae causae fidem et auctoritatem et firmamentum adiungit oratio*: bekrachtiging (bewijs) is het vertrouwen, het gezag en de soliditeit, welke de redevoering door haar argumentatie aan onze zaak verleent.[4]

De filosoof is filosoof omdat hij naar waarheden zoekt die in elke context geldig zijn. De filosoof beweegt zich in het oordeel van de rectoricus op een te onbegrensd generalisatieniveau. Een filosofische kwestie als de scheiding van geest en stof bij voorbeeld is voor de retoricus niet meer dan een in een bepaalde context werkzame strategie. Je kunt met zo'n scheiding aansluiten bij bepaalde gemeenplaatsen waarin mensen hun ervaringen onderbrengen. Soms is het wat dat betreft handiger de scheiding te ontkennen, en een filosoof als Ryle kan daarbij goed worden aangeroepen.

Moet men zich in het algemeen aan de wetten houden? Onbeperkte filosofische kwestie. Geeft een filosoof ja als antwoord? Een advocaat die een beperkte kwestie te behandelen heeft, namelijk de kwestie: moest A zich in deze omstandigheden aan de wetten houden, zal er wat aan hebben als hij de autoriteit van die filosoof kan aanvoeren voor zijn standpunt. Maar dan natuurlijk alleen in het geval dat de

wet voor A gunstig uitkomt. Staat hij wat de wet betreft zwak, dan zal de advocaat een filosoof te hulp moeten roepen die juist het omgekeerde beweerde: dat het natuurrecht altijd boven de geschreven wetten staat.[5] Hij kan dan ook Sophocles' *Antigone* citeren. Gelukkig de samenleving waarin dergelijke probleemstellingen niet tot dogmatische stellingname verleiden, maar tot soepele, misschien niet helemaal serieuze, wendbaarheid van geval tot geval. Het aardige van dergelijke stellingen - Antigone tegenover Socrates - is dat ze allebei kunnen appelleren aan een verzwegen, want nog niet gearticuleerd rechtsgevoel van het publiek. De filosofische stellingen komen dus pas tot hun recht in het retorisch debat, maar dan zijn ze vervallen, van universeel geldig, tot eenzijdig, partijdig, bruikbaar. Filosofie, theologie, wetenschap, alle dienstmaagden van de retorica!

Dit is in het algemeen de rol van gemeenplaatsen in de retorica. Gemeenplaatsen worden in dit geval opgevat als algemene stellingen, vergelijkbaar met spreekwoorden. Er is een beperkt aantal argumenten (al door de oude Grieken op een achternamiddag uitgevonden) dat tegen de verkwisting pleit, en er is een aantal argumenten dat tegen de schraapzucht pleit, er zijn argumenten die voor vrijgevigheid pleiten, voor zuinigheid enzovoort. Die argumenten hebben als vorm: ‘In het algemeen is zuinigheid...’ Maar daarom zijn dergelijke algemene stellingen nog niet automatisch toepasbaar in concrete gevallen. Er is een pleiter die het gedrag van A schraapzuchtig vindt en dus toespelingen maakt op de gemeenplaatsen die stellingen nemen tegen de schraapzucht en zo veel mogelijk trekken van het gedrag van A daarmee in verband brengt. Maar de verdediger van A zal het zelfde doen om te laten zien dat A zuinig is. Hij zal zich inspannen om karakteristieke trekken naar voren te halen die goed passen in het beeld van een zuinig man, terwijl hij tevens de traditionele weldaden bezingt die het gevolg zijn van een zuinig beleid.

De gemeenplaatsen zijn traditioneel, maar niet onveranderlijk. Het is mogelijk dat de Keynesiaanse economie verandering brengt in de gemeenplaatsen over het nut van zuinigheid bij de overheid. Die nieuwe gemeenplaatsen mogen dan gewoon meedoen!

De rol van gemeenplaatsen in het debat wordt nu overgenomen door de gemeenplaatsen van de wetenschap. Als de wetenschap heeft uitgevonden dat in het algemeen een ongedwongen opvoeding of het huwelijk het beste is voor de mens, dat erfelijkheid of de wetten van de geschiedenis het menselijk gedrag doorslaggevend bepa-

len, dan ontslaat dit de deelnemers aan een discussie nog niet van de plicht om met goede argumenten te onderzoeken of deze algemene stelling ook onder deze omstandigheden wel helemaal opgaat. De algemene stellingen van de menswetenschap vormen de basis voor wetenschappelijke analyse, en ze zijn als zodanig een onontbeerlijk houvast. Maar ze vervangen de analyse niet, evenmin als de wetten van de natuurwetenschap dat trouwens doen. Het bijzondere van de gemeenplaatsen van de menswetenschap echter is dat er in een samenleving, maar ook in het hoofd van een individu, elkaar uitsluitende stellingen leven, die al naargelang de omstandigheden aangehangen worden. En dat kan beter zo blijven.

De theoreticus van de retorica gelooft niet dat er waarheden bestaan buiten een consensus van gesprekspartners om en dus ook onafhankelijk van een situatie. Zo'n standpunt moet tot filosofische scepsis leiden. Ik weet niet zeker of ik aan de sceptische paradox ontkom: ‘Niets is waar, behalve deze zo juist uitgesproken waarheid’, in retorische termen: ‘Iets is pas waar als het als zodanig geaccepteerd wordt, behalve deze zo juist uitgesproken waarheid.’ Maar een retoricus wil geen filosoof zijn, al wordt hij er vaak toe gedwongen. Hij staat wantrouwend tegenover te veel consequenties. Er is moed voor nodig om voor consequenties terug te schrikken; in plaats van goed doordachte waarheden komt dan een levendige nieuwsgierigheid naar mogelijke nieuwe standpunten. Maar men kan ook voorbarig ophouden met doordenken door luiheid, vermoeidheid of onkunde.

Ik houd een pleidooi om de waarheid als consensus op te vatten en bepleit daarom de wenselijkheid van een goed geordende discussie. Alleen daarin worden de discussiepartners wederzijds uitgedaagd hun standpunten helder te formuleren. Waarheden moeten telkens weer opnieuw verdedigd en doordacht worden, anders behouden ze hun kwaliteit niet; het worden clichés. Bondgenoot is dan de klassieke poëzie, die door zijn ver doorgevoerde eenheid van vorm en inhoud zijn waarheden tot het gedicht beperkt, of algemene waarheden in een concrete situatie aanschouwelijk maakt.

In mijn eerste hoofdstuk behandel ik een manier van denken die heel in het algemeen is gebouwd op de constatering van overeenkomst en verschil. Ik laat dan in een historisch overzicht zien hoe de antieke dialectiek, die daarop zijn strategieën bouwt en oorspronkelijk een hachelijk discussiespel was, door toedoen van Aristoteles is omgevormd tot een logica die gebaseerd is op een vaste hiërarchie van

begrippen, geordend volgens genus en specifiek verschil.

Een hiërarchisch stelsel van begrippen moet volgens de filosofen corresponderen met een vergelijkbare structuur in de werkelijkheid of in de menselijke geest. Dergelijke indelingen blijken echter in de praktijk onbruikbaar om te bewijzen (al hebben ze hun nut om argumenten te vinden). Ze dienen om een tegenstander in de discussie door logische bluf in verlegenheid te brengen, op de manier van Socrates. Ik zou willen dat Aristoteles zijn redeneermethode altijd zo cynisch had aanbevolen als in zijn *Retorica*. Een door en door verretoriseerde Aristoteles; dat zou ik ook willen worden.

Ik bepleit een dialectiek die op de hegeliaanse dialectiek zou kunnen lijken, ware het niet dat ik niet denk dat ik met een wetmatig proces te maken heb. Ik noem mijn dialectiek trapsgewijze dialectiek, waarbij ik denk aan de trappen van de begrippenpiramide, die opgebouwd wordt van algemeen aanvaarde waarheden naar specifieke verschillen van mening. Dat betekent voorlopig niet meer dan dat twee mensen die van mening verschillen of een kleur vermiljoen of karmijn is, het eens moeten zijn over de toepasselijkheid van het bovenbegrip: de kleur is in ieder geval een soort rood. Ik vat deze dialectiek op in de oude betekenis (verg. dialoog). Het gaat er nu niet om een algemeen geldende begrippenpiramide op te bouwen. Het gaat erom een punt te vinden, uitgedrukt in een algemene propositie, waar de gesprekspartners het over eens kunnen zijn, de *overeenstemming* de *overeenkomst* (verg. het aristotelische *genus*). Vandaar kunnen de partners het *(menings)verschil* preciseren (verg. de aristotelische *differentia specifica*).

Wat geldt voor de starheid van logische of filosofische systemen, geldt ook voor moderne menswetenschappen als sociologie of psychologie, voor zover ze principieel kiezen voor de wetenschappelijkheid van niet meer dan één manier van benaderen. De mens *begrijpt* menselijk gedrag op grond van symbolen, of *duidt* op grond van karakteristieke trekken, waaronder indices. Hij *verklaart* de niet-menselijke natuur uitsluitend op grond van indices, want daar ontbreken de zo bedoelde tekens, de symbolen. Er is echter geen voldoende reden om het heil van wetenschappelijkheid uitsluitend te zoeken in een natuurwetenschappelijk model, zoals een versie van psychologie of sociologie, vooral van freudianen of marxisten, dat doet. Dat levert bij de beschrijving van menselijk gedrag altijd twee teksten op: een bedoelde en een niet-bedoelde.

Dat is allegorie. Wie uitsluitend let op onbedoelde uitingen en niet luistert naar wat een mens bedoelt beschouwt hem als een barbaar.

In het tweede hoofdstuk ga ik uit van de geringe vorderingen die de menswetenschap heeft gemaakt, vooral als het gaat om opvattingen over rechtvaardigheid, nut en schoonheid. Ik trek daaruit de conclusie dat dergelijke waarden op alle gebieden zo discutabel zijn dat het goed functioneren van instituties onontbeerlijk is, waaronder die van het recht en van allerlei soort vergaderingen. Vandaar dat ik democratie en vrijheid van meningsuiting bepleit in een kader dat goedgeordende debatten mogelijk maakt. Veel standpunten die ik binnen het kader van de verdediging van vrijheid van meningsuiting inneem heten tegenwoordig rechts omdat ze niet links zijn.

Ik houd een pleidooi voor recht en orde, en voor vermijding van chantage door geweld. De methodes van alle guerrillastrijders zijn onfatsoenlijk; hun strijd mag dus alleen naar het doel worden beoordeeld, nooit naar de middelen. Het is in ieder geval van belang hun strategie als provocatie te ontmaskeren.

Ik ben daar dubbelzinnig in, want, ook al moeten regels het goed functioneren van een democratische samenleving bevorderen, ik ben mij ervan bewust dat een pleidooi voor vrijheid van meningsuiting ook ruimte moet laten voor ‘onfatsoenlijke’ en naar mijn smaak ondemocratische opvattingen.

Vrijheid van meningsuiting houdt in dat men ongestraft en zonder sociaal discriminerende gevolgen zijn mening kan uiten. Noodzakelijke voorwaarden daarvoor zijn Recht en Orde. Vaak is ook nog een ludiek, sportief element nodig: de aanklager, de politie, de minister van binnenlandse zaken, het lid van de oppositie, verdedigen hun opvattingen, verkondigen hun waarheden, in het kader van hun beroep, opgevat als rol.

Vrijheid van meningsuiting is concurrentie van meningen. Ik verdedig ook concurrentie van meningen over goederen, en dus concurrentie van de goederen zelf, in een liberale economie. Alles wordt gezien in termen van ruil en de onderhandelingen die daarbij horen.

Daaraan ontkomt ook de produktie van geestelijke goederen niet, ja, op dit onderhandelingsprincipe is nu juist de retorica gebouwd.

Dit alles leidt ten slotte tot een aanval op alles wat de ruil ontkent of wil doorbreken, waaronder de christelijke naastenliefde: wandaad met weldaad vergelden is al evenzeer ontwrichtend als weldaad met wandaad vergelden.

De retorische houding wordt in dit hoofdstuk gelijkgesteld aan de tolerante, wat sceptische houding van de liberaal in de eigenlijke, oude betekenis van het woord.

Mijn voorbeelden zijn Protagoras, Horatius, Erasmus en Hume, en de kortstondige, vrije en tolerante periodes waarin zij leefden. Die perioden zijn: het laatste kwart van de vijfde eeuw voor Christus, het laatste kwart van de eerste eeuw voor Christus, de halve eeuw die samenvalt met het leven van Erasmus, van ongeveer 1480 tot 1530, en de achttiende eeuw in Frankrijk tot de Franse revolutie.

Het zijn perioden met een tolerante elite, in die zin dat de elite toelaat dat zaken die eerst taboe waren discutabel worden. Waarom duren die periodes zelden langer dan vijftig jaar? Omdat tolerantie steeds als averechts gevolg fanatici kweekt, die macht kunnen ontplooien in het tolerante klimaat. De tegenstellingen verharden, omdat de discutabele punten blijken neer te komen op kwesties van rechtvaardigheid, en dus betere of andere verdeling van macht. De elite voelt zich dan toch te veel bedreigd en zijn intolerante reactie kan, maar het hoeft niet, tot harde repressie leiden - of de fanatici winnen en vormen een nieuwe elite. Zo ontaardde de extreme democratie in het laatste kwart van de vijfde eeuw, de tijd van de sofisten, in demagogie, ongehoord wrede oorlog en burgeroorlog, en in filosofisch opzicht was het totalitaire systeem van Plato's *Politeia* een antwoord op de te onrustbarende vrijheid van discussie.

Erasmus kon het met Luther grotendeels eens zijn; hij vond alleen dat je het zo niet moest zeggen, hij had bezwaar tegen de doordrijverij. De contrareformatie was erger dan de reformatie. De Franse aristocratie kwam in de ban van de Verlichting; de jakobijnse terreur was het gevolg. Ik ontken de misstanden niet. Ik waarschuw voor een vertekenend perspectief. De misstanden van de katholieke kerk waren niet het ergst ten tijde van de renaissance-pausen, de welvaart van het Franse volk nam voor de revolutie toe. Er werd meer over misstanden gepraat. Ik bewonder de Verenigde Staten omdat het ongunstige nieuws over de Verenigde Staten daar zijn oorsprong heeft. Ik denk dat wij een wel heel korte periode van tolerantie achter de rug hebben.

Het verval is te merken aan de kwaliteit van de argumenten waarmee tegenstanders elkaar nu bestrijden.

Het eind van de Romeinse republiek, waar de tamelijk tolerante augusteïsche periode op volgde, is een geval apart. De politiek van Augustus en Maecenas staat in mijn boek model voor een poging

fanatieke politieke tegenstellingen door middel van kunstpolitiek van hun ideologie te ontdoen. De daarop volgende eerste eeuwen na Christus worden gekenmerkt door een redelijk grote, in hellenistische cultuur opgevoede elite. Die cultuur strekte zich uit van Engeland tot Noord-India. Ook toen hebben ten slotte fanatici gewonnen, in het westen de christenen. Als er daarna, in het westen althans, iets van de beschaving gered kon worden, dan dank zij het feit dat dialectiek en retorica nog op school onderwezen werden. Daarom heet mijn boek kortweg *De Beschaving*. Vandaar de nadruk die ik leg op de vormende waarde van een retorische training. Ik ben dus conservatief, met deze paradoxale nuance dat ik een systeem bepleit waarin nieuwe ideeën met vrucht kunnen gedijen.

Als ik het betreur dat de genoemde tolerante perioden - en het zijn natuurlijk niet meer dan markante voorbeelden - door fanatisme te gronde zijn gegaan, dan is dat een negatieve manier van zeggen. Het klinkt dan vriendelijker om te zeggen dat ze een gistende voedingsbodem waren van nieuwe ideeën. Het gaat echter om de verstarring van het nieuwe zodra het nieuwe door een grote of kleine groep tot verder ondiscutabele waarheid wordt verheven. Prometheus wordt Zeus, dat is een inzicht dat ik in mijn gymnasiastentijd aan Carry van Bruggens *Prometheus* te danken heb gehad, en ook al ben ik het nu met de romantische voorkeuren van Carry van Bruggen oneens geworden, ik ben wel door het boek gevormd. Daar zit mijn persoonlijke conflict. Ik pas me niet zo graag aan bij het publiek, ik gedraag me het liefst onafhankelijk.

Het derde hoofdstuk behandelt de taal der hartstochten. De redenaar wil niet alleen overtuigen, hij wil ook overreden, bewegen tot handelen. Daarvoor zijn beweegredenen nodig, en die veranderen of versterken een gevoel of emotie of ze wekken ze op. Uiteraard is gevoelsmatige instemming, soms gepaard gaande met emotie, ook nodig voor verandering of bevestiging van overtuigingen. De retoricus is dus allerminst een rationalist. Hij erkent, in strijd met de normen van filosofie of wetenschap, ook onzakelijke argumenten. Wie, als rationalist, de geldigheid van dergelijke argumenten ontkent, levert een te groot deel van onmiskenbaar menselijk gedrag over aan irrationaliteit. En dat is gevaarlijk. De retorica levert strategieën om de gemoederen te bewegen, die echter daarom niet onfeilbaar zijn omdat het aanvalswapen - zo vertrouwt men - meteen tot verdedigingswapen kan worden omgesmeed. Immers, de tegenstander die

de strategie herkent - omdat hij ook ter zake kundig is - kan er zich immuun voor maken door de strategie als zodanig te ontmaskeren. Van de weeromstuit wordt de emotieve strategie door de aanvaller ironisch gebruikt. Dit leidt tot een kunsttaal der hartstochten, waarvan het de grote kunst is ‘de kunst te verbergen’. De retoricus wendt in zo'n geval emoties voor, vandaar dat in dit hoofdstuk de oprechtheid behandeling verdient, een kwestie die in het vorige hoofdstuk, toen overtuigingen met rolgedrag verbonden werden, in het midden werd gelaten. Hier wordt een pleidooi gehouden voor veinzend optreden, dat binnen het verwachtingspatroon van een rol oprecht kan worden gevonden. In dat kader komt de grootmoedige ter sprake, die naar zelfgenoegzaamheid streeft om zijn oprechtheid te waarborgen. Het gemakkelijk navolgbare voorbeeld van de oprechte zelfgenoegzame wordt vervolgens gesteld tegenover de veel moeilijker na te volgen, ja zelfs te begrijpen, nonchalance van de hoveling. In dat verband wordt de klassieke poëzie behandeld, die enerzijds een typische hofkunst is, want bij uitstek veinzend, fictief, anderzijds ook al onthechting van de maatschappij bepleit, in liefdespoëzie of pastorale. Laat de staatszaken over aan de keizer en zijn ambtenaren, dat was de politiek van Augustus. Het prestige van de augusteïsche poëzie kon in latere tijden gemakkelijk gecombineerd worden met het aristotelische ideaal van de misantropische grootmoedige. Klassieke schoollectuur heeft de intellectuelen ingrijpend beïnvloed. De bohème, het marxisme en tegenwoordig de milieubeschermers, ze zijn niet vrij van grootmoedigheid, evenmin als de vakantiecultus. Oprechtheid, eenvoud, natuur! Onmaatschappelijkheid want afkeer van het veinzend, ironisch gedrag! De ondergang van de retorica.

Het vierde hoofdstuk, *De mening van de ander*, vat op een onverwachte wijze het voorafgaande samen. De stelling luidde tot dusver dat *duiding* van de wereld betekent het leggen van een talig netwerk, zo grof of zo subtiel als de taal zelf, in ieder geval mensenwerk, over een wereld die voor een deel al uit menselijke uitingen en produkten bestaat, en voor een deel geen mensenwerk is. Daar staat tegenover het *begrijpen* van talige uitingen van de ander. De stelling luidt nu dat teksten, als mensenwerk, en bedoeld om begrepen te worden, in principe begrijpelijk zijn. Om deze stelling te kunnen handhaven moet ik een alfa-standpunt verdedigen tegenover een overheersende interpretatietheorie die uitgaat van een bêta-model van duiding, en

dus denkt dat interpretatie ook zingeving is - maar dus zingeving van een zingeving? Dat lijkt dubbelop.

Andere obstakels worden opgeworpen door neo-positivisten, die ‘meaningfulness’ verwarren met ‘meaning’, ‘betekenis’ met ‘betekenis voor mij’, en existentialisten, die, in een oude theologische traditie de problemen van het ‘echt begrijpen’, ‘tout pardonner’, uitbreiden tot alle begrijpen, waaronder het standpunt van de tegenstander.

Nu pas is de weg vrij om de reële problemen van intermenselijke verstandhouding aan te pakken op het niveau van het begrijpen van de bedoeling van de ander. Dat zijn problemen van de aard van de uiting (letterlijk of figuurlijk) en van de ernst (gemeend of niet-gemeend); en met het laatste zijn we terug bij het typisch veinzend taalgebruik van de retoricus, die zo vaak de strekking van zijn betoog in het midden wil laten.

Uiteraard hier weer polemiek tegen filosofen, die zich alleen voor ernstige, zo gemeende, uitlatingen kunnen interesseren, en dus de subtiliteit van het dagelijks taalgebruik onverbeterlijk geweld aandoen.

Zover was ik gekomen toen ik het boek in mei 1981 bij de uitgever inleverde. Ik was er natuurlijk om verschillende redenen niet tevreden over. Overheersend was echter het vage gevoel dat ik niet helemaal meende wat ik beweerde. Ik was, als het ware, meegesleurd door de mogelijkheden of de logica van het retorische systeem. Wie overleg aanprijst, prijst distantie tegenover het eigen gelijk, en daarmee een zekere mate van scepsis. Voor je het weet zie je als ideaal voor ogen een kring ironische en deftige heren die zich zelfverzekerd genoeg voelen om hun gelijk ter discussie te stellen en te veinzen. Als student had ik geweigerd Cicero's *De Oratore* voor mijn tentamen te lezen, jazelfs de hele Hellenistische en Latijnse literatuur vervulde mij met tegenzin. Het was voor mij Aeschylus, Euripides. Ik wist toen nog niet dat die voorkeur voor de oude Griekse literatuur romantisch was.

Ik meen het niet dat het goed is om niet ernstig te menen. Ik ben liever ernstig voor mezelf, en dus wars van conventies. Ik ben niet goed in onderhandelen, ik kan niet goed veinzen en ik onderken andermans ironie niet goed.

Ik ben veranderd, misschien wel het meest door het doorslaand succes van ‘68’. Dat komt door mijn warse aard. Na honderd jaar

gezagsondermijnende avant-garde kunst zien we nu eindelijk het leger punkende krakers. Ik zie de surrealistische schoonheid daarvan in. Maar ze weten niet wat ze doen. Ik ben overgevoelig geworden voor het onschuldig ‘ik heb niets gedaan.’ Daar was ik goed in toen ik op mijn zesde mijn zusje pestte. Vandaar mijn ontmaskering van dit argument in mijn tweede hoofdstuk. Ik had nooit gedacht dat ik nog eens een pleidooi voor Recht en Orde zou moeten houden. Goeddoen is zelfverheffing, en als ‘links’ uit hoofde van humanitaire overwegingen van verdelende rechtvaardigheid de goedheid monopoliseert, dan raak ik geneigd op grond van levenservaring op de averechtse gevolgen van *hybris* te wijzen.

De godsdienst komt in mijn systeem niet voor, en wel omdat ik de godsdienst onbeschaafd vind, zeker een godsdienst - of ideologie - die op bloedige offers en martelaarschap is gebaseerd.

Gelukkig horen wij uit de verte van de reiniging door bloed in bloedbaden. We leven in een verschrikkelijke wereld. Het systeem dat ik beschrijf is daar een tegenwicht voor. Maar het is kwetsbaar, het kan - zij het altijd tijdelijk - verdwijnen. En daarmee de beschaving.

En daarom kwam mij de gelegenheid van pas - een lezing over Griekse Mythologie op een klassieke studieconferentie in 1982 - die mij dwong mij in mijn jeugdige overmoed te verdiepen, mijn dissertatie *The Tragic Paradox, myth and ritual in Ancient Tragedy*, Amsterdam 1968.

Ik heb het allemaal nog eens anders opgeschreven. Nu staat meer centraal de gedachte dat voor de tragici de door bloedschuld en incest bezoedelde voortijd een voorwaarde is voor de orde van de huidige beschaving. Het bloedig fundament van de beschaving. Recht en orde, en ritueel conventioneel gedrag, als precaire overwinning op een beestachtige menselijke natuur. In de jaren zestig dacht ik nog dat de rechtsstaat zo'n vanzelfsprekend goed was, dat het een aardig tijdverdrijf was taboes marginaal te doorbreken. Nu weet ik beter en evengoed als de tragici hoe snel en onomkeerbaar de talio van de wraak kan escaleren.

In dit vijfde hoofdstuk wordt het boek minder jolig en komt de bloedige ernst aan bods, en daarmee de echte poëzie, van Aeschylus en Euripides. Gelukkig heb ik mijn gevoel voor ernst kunnen combineren met mijn oude afkeer van diepzinnigheid. De grote theoloog Onomacritus was natuurlijk uit hoofde van zijn vak een oplichter. Dat neemt niet weg dat Onomacritus de sporen heeft gezaaid voor

godsdienstige gedachten. Onomacritus heeft het *aition*, het oorsprongsverhaal, bedacht voor de extatische bacchische reiniging van onze beestachtige natuur, en is dus verantwoordelijk voor de scheiding van dierlijk lichaam en goddelijke geest. Hij deed dat door als erfzonde te bedenken het offer van het heilkind Dionysus. Iemand die het perverse karakter van deze eucharistie duidelijk maakt door de verkeerde manier van bereiden van de baby: eerst koken dan roosteren, verdient mijn diepste respect. De algemene theologische waarheden worden door de tragici in de context van een toneelstuk concreet voor ogen gesteld, met paradox en al als probleem. De opheffing van bloedige tegenstellingen in het recht, bezongen in Aeschylus' *Oresteia* is een mysterie, en maatschappelijk gezien een precaire verworvenheid, geen noodzakelijk gevolg van Hegeliaanse logica.

Met deze accentuering sla ik de brug naar de andere hoofdstukken van mijn boek.

Waar komt het kwaad vandaan? Niet van die appel, want die is te frivool en als vrouwen de schuld krijgen dan is dat een schandelijk excuus. Een almachtig God die het kwaad toelaat is strafbaar.

Het kwaad komt voort uit de averechtse gevolgen van goede bedoelingen waaraan men zich niet kan onttrekken.

Wie niet door medelijden bevangen raakt in confrontatie met het lijden van de naaste is niet humaan. Men heeft dan de neiging aan onschuldig lijden te denken. Dan kan het medelijden, in gevallen van dood, marteling en ontbering zich niet goed uiten zonder verontwaardiging over de daad en dus haat jegens de moordenaars, martelaars en uitbuiters. Edele verontwaardiging is de motor van gruwelijke vendetta. Een vendetta zonder mogelijkheid van verzoening is een spiraal van kwaad.

De kerken zijn als partij altijd gewikkeld geweest in bloedige partijstrijd. Ze hebben wel een uitstekend mechanisme geïnstitutionaliseerd om de lidmaten door berouw onderling te verzoenen en aan de kerk te binden, maar als institutie bezitten ze geen officieel zoenritueel. In de Oecumene wordt hard onderhandeld over god.

Dat kan niet anders, want ze zijn partij, een sekte, en dat geldt ook voor nationalistische of revolutionaire partijen. Als linkse Christenen tegenwoordig partij kiezen in de klassestrijd voor revoluties, zijn ze verwikkeld geraakt in bloedige partijstrijd, hoe edel hun aandrift ook moge wezen. In tegenstelling daarmee is de Amerikaanse

politiek er op gericht bloedbaden te voorkomen en verzoening te bewerkstelligen. Het kan moeilijk anders, want zo zijn ze het in het binnenland gewend.

De bloedige partijstrijd wordt opgeheven als moorden gestraft worden door een hogere autoriteit, in een rechtsorde. Men stelle zich de vreugde voor in Libanon, Ulster, Baskenland, Italië, San Salvador, mocht daar ooit door een compromis een einde aan het bloedvergieten komen, in kontrast met de kortstondige extase van een gewonnen revolutie, in Rusland, Polen, Portugal, Vietnam, Cuba, Nicaragua.

Als er een eind is gekomen aan burgeroorlog door instelling van Recht en Orde, dan is er een mysterieuze ommekeer. Gold eerst dat het kwaad het averechts gevolg was van goede bedoelingen, nu geldt dat het goed het onbedoeld gevolg is van egoïsme, van vrije concurrentie. Dan heersen Welvaart en Geluk in het gevolg van de Vrede.

De anti-Marx. Bij de marxisten is het andersom. Door hen wordt de tevredenheid die optreedt als partijstrijd louter verbaal blijft ontmaskerd als schijn, wie in de verbale strijd direkte bedreigingen mengt wordt geheroïseerd, bloedige revoluties banen de weg naar een ongedefinieerd paradijs. Maar die strijd moet met de totale overwinning worden bekroond, de totale bekering of fysieke uitroeiïng van alle tegenstanders, want het ongedefinieerd ideaal kent geen compromis. Dat is onmogelijk, het blijkt al uit de verwante geschiedenis van de Roomsen en Nationaal-socialisten. Er blijven altijd familieleden of partijleden over die bezield zijn door wraakgevoelens. Dat leren Auschwitz en Cambodja. Gruwelijk.

Eindnoten:

1 Aristoteles, *Retorica*, Athene ca 350 v. Chr.; het best in de vertaling van F.G. Sieveke, Uni-Taschenbücher 159, München 1980. M.F. Quintilianus, *Institutio Oratoria*, Rome ca 75 n. Chr.; het gemakkelijkst in de Loeb-editie in vier delen, vert. H.E. Butler, London etc., 1920. Auctor (Ps. Cicero) ad Herennium, *Retorica*, Rome, eerste eeuw n. Chr.; het best in de Loeb-editie, vert. H. Caplan, London etc., 1954.
H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik, eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München 1960.
Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique, Traité de l'argumentation*, Paris, 1958, 1976^{3}, en Engelse vertaling door J. Wilkinson en P. Weaver, *The New Rhetoric*, Indiana/London 1969. Ch. Perelman, *l'Empire rhétorique*, Paris, 1977 (verkorte uitgave van *La nouvelle rhétorique*), en Nederlandse vertaling, *Retorica en argumentatie*, door M. Henket, Baarn 1979.

2 W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III, 'The Fifth-Century Enlightenment', Cambridge 1969, blz. 186-188, en voor Protagoras als voorloper van de sceptici, J.P. Dumont, *Le Scepticisme et le Phénomène*, Paris 1972, blz, 222-3.

3 Zie Ch.L. Stough, *Greek Scepticism*, Berkeley etc., 1969, blz. 95.

4 J. Martin, *Antike Rhetorik*, München 1974, blz. 95.

5 Aristoteles, *Ret.* 1375^{a}25 - 1375^{b}25.

Hoofdstuk I
Dialectiek

[1]
Het panretorisch standpunt

> *En die beroemde Gorgias van Leontini, die het, volgens Plato, verloor van de filosoof toen hij optrad als pleiter voor de redenaar, werd niet door Socrates overwonnen, en het verhaal van Plato is niet waar, of, als hij overwonnen was, dan was uiteraard Socrates welsprekender en welbespraakter en, zoals jij zou zeggen, een vollediger en beter mens...*
>
> CICERO, *De Oratore*, III, 129.

Met dit motto uit Cicero's *De Oratore* wil ik eerst een panretorisch standpunt duidelijk maken. In het panretorisch standpunt is de stof, de *materia* van de retorica, onbeperkt. Het gaat bepaald niet om redevoeringen van bedenkelijk allooi, maar alle vormen van verbaal uitgevochten meningsverschil kunnen retorisch worden genoemd, mits op de een of andere manier gereglementeerd. Dus geen oeverloos gezwam, maar wel debatten volgens de spelregels van de dialectica, wel juridische pleidooien, politieke redevoeringen en ook preken of betogen op filosofisch, wetenschappelijk of vaktechnisch gebied.

Het gaat de beschrijvende retorica niet om de inhoud van het betoog maar om de vorm van de presentatie, de stijl, niet om de waarheid van wat er beweerd wordt maar om de vorm van de argumenten. Op het descriptieve niveau let de retorica alleen op het passende (*aptum, decorum*), in relatie met de stof, in relatie met het publiek en in relatie met het karakter van de redenaar. Dan is de presentatie van het betoog van de logicus in de vorm van formules even retorisch correct als politieke agitatie waarin voornamelijk een beroep wordt gedaan op gevoelens. De retoricus kijkt naar de middelen die de redenaar aanwendt om een bepaald publiek te overtuigen. Het retorisch systeem is dan heterogeen omdat die middelen variëren.

Het wordt wat anders als het descriptieve niveau verlaten wordt voor het prescriptieve niveau; als de geconstateerde regels tevens voorschriften worden, omdat de retoricus ervan overtuigd is dat het niet anders of niet beter kan. De retorica leert dan de vaardigheid om voor elke zaak en voor elk publiek het passende overtuigingsmiddel

te vinden. Dan wordt de retoricus meteen een cynicus; hij spoort aan alleen op de waarheid te letten voor zover die in een strategie te pas komt, omdat het publiek er prijs op stelt en bereid lijkt het beweerde te controleren; hij geeft nu alleen regels voor het winnen, de rest is ondergeschikt.

Een retorische fout wordt slechts dan begaan als de redenaar zijn zaak verliest omdat hij feiten poneert die onjuist bleken, of als hij waarden bepleit die niet bij zijn publiek of vermeend karakter passen, zoals wanneer een rijke voor een arm publiek de weelde prijst, of de soberheid, of ook als hij zijn betoog wel aanpast aan de stof, geleid door zijn juiste oordeel (*judicium*), maar geen rekening houdt met het wijs beleid tegenover het publiek (*consilium*), zoals wanneer een econoom het volk door alleen voor economen begrijpelijke berekeningen ontstemt.

De innerlijke oprechtheid speelt slechts een ondergeschikte rol. De onoprechtheid wordt pas een probleem als zij in de gaten loopt en dan is de bespeurde onoprechtheid een kunstfout tegen het consilium. De goede retoricus weet zijn veinzen te verbergen en of hij dat bewust doet of niet is geen interessante kwestie, het gaat om wat naar buiten komt, wat het publiek als (verradende) index van onoprechtheid zou kunnen opvallen. Er is voor de retoricus alleen buitenkant. Het is mogelijk dat de redenaar vindt dat hij dingen moet zeggen door zijn oprecht karakter gedreven, waarvan bij voorbaat vaststaat dat zij zijn publiek moeten mishagen, zoals bij voorbeeld het prijzen van soberheid tegenover een weeldezuchtig publiek. De meest consequente retoricus - die nu ook het meest cynisch is - raadt dit af, als zijnde *genus admirabile, paradoxon*, tenzij men verwachten kan dat het publiek, nu of na zijn dood, de redenaar zal prijzen, zoals bij voorbeeld wanneer kandidaat-heiligen preken.

Ook is het mogelijk dat de paradoxale redevoering niet ernstig gemeend is of zo wordt opgevat; als de *Lof der zotheid*. In het algemeen zal, omdat de aanpassing aan het publiek centraal staat, het judicium voor het consilium moeten wijken, ook omdat de behandelde zaak, de *res*, niet los kan worden gezien van de behandeling ervan, en die moet wel aan een publiek zijn aangepast om de eenvoudige reden dat begrijpen van taaluitingen gedeelde taalconventies vooronderstelt. Op dit niveau kent de retorica geen waarheid, het gaat nu alleen om de pragmatische aanvaardbaarheid. Het gaat louter en alleen om het winnen nu. De argumenten zijn steeds *ad hominem*, in die zin dat een voorlopige waarheid bij wijze van conclusie is

bereikt zodra het publiek overtuigd is. Men let op de werkzaamheid van de argumenten en verwaarloost de kwestie van de geldigheid ervan. Die geldigheid is datgene wat het publiek als geldig accepteert. De waarheid is niet meer dan een binnen een groep op een bepaald moment bereikte consensus, de werkelijkheid datgene waar ieder het over eens is.

Wie mikt op eeuwige waarheden mikt op een universeel gehoor, en in de praktijk komt daar niet zo veel van terecht. De waarheid moet voor iemand blijkbaar zijn. Als een stalen bouwskelet er te fragiel uitziet, ook al is het sterk genoeg, dan moet het maar met baksteen bekleed worden, want het moet ook sterk lijken. Tussen lijken en blijken kan de volbloed-retoricus geen verschil maken. Blijken is op dit niveau nog niet meer dan werken: het gaat er nog steeds om wat het publiek als werkzaam vertrouwt en accepteert, omdat het voor waar gehouden wordt. Zelf denken gelijk te hebben is niet genoeg, gelijk is altijd een van anderen verkregen gelijk. De retoricus heeft geen enkel bezwaar tegen reclame, public relations of tegen welke eenzijdige voorstelling van zaken ook.

[2]
Debat tegenover oorlog

De sofisten uit de vijfde eeuw voor Christus in Athene zijn de eersten geweest die systematisch hebben nagedacht over de kunst van het overtuigen. De sofisten zijn retorici, en het is niet voor niets dat zij thema's als waarheid en opinie, macht en rechtvaardigheid, conventie en natuur aan de orde hebben gesteld op de manier waarop ze door mij ook behandeld worden, en wel vooral in hoofdstuk II, dat de retorica in politiek-economische samenhang behandelt. Deze problemen horen tot de kern van de retorica. Guthrie heeft het deel van zijn geschiedenis van de Griekse filosofie dat handelt over ‘The Fifth-Century Enlightenment’ met opzet zo geschreven dat de continuïteit van de moderne discussie in het oog springt. Ik zal niet verwachten dat iemand Guthrie als pendant gaat lezen, maar het feit dat een goed leesbare behandeling van de sofisten, met de nodige verwijzingen, in Guthrie te vinden is, ontslaat mij voor mijn geweten van de plicht in details verwijzingen te geven.[1]

Uitgangspunt van mijn betoog blijft voorlopig nog het panretorisch standpunt, zoals dat in de oudheid in de vijfde eeuw door de eerste sofisten - retorici - als Protagoras werd gepropageerd, maar het meest recent weer door Perelman in zijn *Nouvelle Rhétorique*. Op het descriptieve niveau lijkt het tamelijk onschuldig om vast te stellen dat elke waarheid pas waarheid is dank zij de acceptatie ervan door een bepaald publiek.

Maar wat gebeurt er als deze historisch descriptieve constatering aangevochten wordt? Komen we dan niet in een sceptische paradox terecht bij onze verdediging: 'niets is waar tenzij het door een publiek geaccepteerd wordt, behalve deze ene universele waarheid'? Of nog erger, als deze stand van zaken, bij voorbeeld in een pleidooi voor 'open' filosofie als wenselijk wordt voorgesteld? Is het dan niet vervelend als we geen onderscheid meer mogen maken naar de kwaliteit van argumenten, behalve door ze aan de kwaliteit van een publiek te relateren?[2]

Khomeini redeneert nu niet slechter dan Wittgenstein, en als het om de hoeveelheid en de macht van de aanhang gaat, dan wint Khomeini het. Waarom is een wetenschappelijk betoog beter dan een stuk in een schandaalkrant? Omdat het publiek van intellectuelen beter is opgevoed dan het ongeletterde volk? Maar wat zijn daar de criteria voor, behalve dan de macht van de elite, die zijn eigen criteria nu eenmaal goed vindt, en daarom van de tegenstander vindt dat hij er geen heeft, of dat hij zijn begrippen niet goed hanteert, zoals ik mijn bezwaar tegen het taalgebruik van Khomeini zou formuleren?

Als er geen onafhankelijke mogelijkheid is om de waarheid vast te stellen, dan kent de retorica geen rechtvaardigheid bij de beslissing wie in een discussie terecht heeft gewonnen, en wie op een oneerlijke manier gebruik heeft gemaakt van verbaal geweld. Het kan gebeuren dat degeen die het met fysiek geweld - met bommen en kogels - niet kan winnen, toch eens, dank zij zijn slimheid in de woordenstrijd, de machthebbers kan overtuigen van zijn gelijk. Het recht staat dan dit keer aan de zijde van de zwakkere, en de machtigen hebben een deel van hun macht zonder lichamelijk geweld te gebruiken opgegeven. Maar waarom zou dat eigenlijk gebeuren? En zelfs als er regels zouden bestaan die het proces van waarheidsvinding objectief zouden begeleiden, maar er ontbraken nog onmiskenbare criteria van wat waarheid is en wat niet? Zouden de machthebbers dan geen misbruik kunnen maken van de regels door dank zij hun macht

en geld intellectuelen in te huren om hun macht met de juiste argumenten te legitimeren? Het recht is het gecodificeerd belang van de machthebbers, zo luidde de stelling van de sofist Thrasymachus, en woordenstrijd is dan te vergelijken met oorlog. Maar dan is het eerlijker als beide partijen over de kritiek der wapenen beschikken, naast de wapenen der kritiek. De waarheid staat dan aan de kant van de uiteindelijke overwinnaar. Terroristen of vrijheidsstrijders? Voorhoede, progressief! Zo heeft het christendom gewonnen, en toen het staatsgodsdienst werd, werd zijn waarheid de officiële waarheid; zo kon het marxisme zich vestigen als wetenschappelijk bewezen waarheid na de Russische revolutie. Niet voordat de leninisten aan de macht gekomen waren.

Als elk betoog uitsluitend wordt beoordeeld naar zijn succes bij een publiek, dan vervalt ook het onderscheid dar men uit naam van de oprechtheid wil maken tussen een politicus die een voorstel doet omdat het bij zijn kiezers in de smaak zal vallen (maar misschien beanwoordt het wel aan zijn eerlijke overtuiging) en de martelaar die voor zijn overtuiging alles over heeft (maar misschien is de martelaar bij het publiek van zijn partijgenoten wel uit op gunstige publiciteit). Ook de martelaar is alleen maar martelaar dank zij het publiek dat zich door dit extreme gedrag wil laten overtuigen, en het met hem eens is dat hij martelaar is omdat het de goede zaak deelt. De martelaren uit de geschiedenis worden geëerd door partijgenoten, voor zover ze over zijn. Men hoopt dan dat men volgens zijn goede bedoelingen gewaardeerd wordt, en dat het publiek het gedrag zo zal karakteriseren als men het zelf doet. Elk bewust gedrag is dus gerelateerd aan de wil te overtuigen. Het gaat dan om gekozen gedrag. Maar keus betekent dat de mogelijkheid van ander gedrag onder ogen gezien is. En aangezien een mening een verbale vorm van gedrag is, betekent dit dat de retoricus er zich van bewust is dat, als hij zich een mening heeft gevormd, die mening alleen maar zin heeft omdat andere meningen mogelijk zijn - die hij zelf verworpen heeft - en dus ook dat het alleen de moeite waard is om een mening te uiten dank zij het feit dat er anderen zijn, het publiek, dat die mening niet deelt. De retoricus raakt nu op discussies verzot; de retorica bestaat dank zij het bestaan van een tegenstander die overtuigd dient te worden. Er blijft dus een beslissend criterium over, dat de retoricus scheidt van anderen, die bij voorbeeld dogmatisch, apodictisch, zijn ingesteld, en die niet van discussies houden. De retoricus houdt altijd rekening met argumenten voor een afwijkende mening. Er is geen

objectief aantoonbaar kwaliteitsverschil tussen de ene mening en de andere, maar nu wordt het wel noodzakelijk dat er over afwijkende meningen gedebatteerd kan worden. De situatie waarin de een de ander verbiedt zijn afwijkende mening te uiten is niet retorisch, zelfs als het gaat om zulke standaardvoorbeelden van onbetwijfelbare waarheden als dat koper elektriciteit geleidt, twee en twee vier is, vrijgezellen ongetrouwde mannen zijn, en dat sneeuw wit is en dat je je ouders moet liefhebben.

Eindnoten:

1 W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III, 'The Fifth-Century Enlightenment', Cambridge 1969.
2 Verg. het pleidooi van Perelman voor een open filosofie. De discussie moet zich echter beperken tot een elite van normale, competente of wijze mensen. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et Philosophie*, Paris 1952, blz. 130.

[3]
Fatsoenlijke retorica en de spelregels van het debat

Het zijn de spelregels voor het goed geordende debat, de regels van de dialectica of de logica, die de retoricus in een paradoxale situatie plaatsen. Immers, in zijn meest algemene vorm is in de retorica elke kunstgreep geoorloofd. De retorica is dan te vergelijken met de totale oorlog. Maar de retoricus heeft rekening te houden met het publiek waar hij zich op richt. Als nu dat publiek sommige kunstgrepen als 'sofistische trucs' verwerpt, en de 'sofistische' retoricus minacht of verafschuwt juist vanwege het gebruik ervan tegenover dat publiek? Dan zal de retoricus tegenover dat publiek niet kunnen winnen, tenzij hij bereid is niet meer 'vals' te spelen.

De retoricus maakt dan een voorlopig onderscheid tussen een elite, bij voorbeeld van filosofen, waartegenover hij zich keurig, althans volgens de normen van het publiek moet gedragen, en de rest van de bevolking, waartegenover hij zich nog van demagogische trucs kan bedienen omdat het onopgevoede volk het onderscheid tussen geldige en ongeldige argumenten niet kent.

Deze ontwikkeling, moesten de sofisten in de vijfde eeuw meemaken. Zolang je er succes mee hebt, is het wel aardig te verkondigen: 'het verschil tussen goede en slechte argumenten bestaat niet', 'retorica is geestelijk geweld'. Maar zo'n stelling kan het alleen winnen bij een publiek van filosofen, wanneer je zelf gebruik wilt maken van voor hen geldige argumenten, en niet van wat zij drogredenen noemen. Je gaat dan uit eerbied voor dat publiek als vanzelf in het onderscheid geloven, en dat maakt de retoricus meteen al heel wat minder asociaal. De retorica zet zich dan enerzijds af tegen lichamelijk geweld, anderzijds tegen sofistische trucs, verbaal geweld. Tegen-

over lichamelijk geweld: de overtuigingsmiddelen van de retorica zijn tekens, als woorden, gebaren. Die tekens werken op geest en gemoed van de hoorder, en zijn specifiek menselijk. Bevelen, of nietbeargumenteerde bedreigingen met lichamelijk geweld, waarvoor ook dieren ontvankelijk zijn, zijn niet retorisch. Als we in de afscherming tegenover lichamelijk geweld ook *directe* bedreigingen met geweld hebben uitgesloten, wordt de retoricus al meteen een aardig optimistisch iemand. Hij gaat uit van een ideaal, alsof hij gelooft in de fictie dat mensen zich laten overtuigen door een beroep op redelijkheid en gevoel. De strijd om het bestaan wordt nu niet meer openlijk gevoerd als naakte machtsstrijd van allen tegen allen, maar men wil met verbale middelen winnen in een goed geregeld spel. De machtsstrijd wordt gevoerd in termen van een gelijk, een waarheid, die, zo vindt de pleiter, ook voor de tegenpartij zou moeten gelden. Onrechtvaardig is het nu allereerst om gelijk te hebben en het niet te kunnen krijgen, omdat de ander niet naar je gelijk wil luisteren!

Vandaar het belang van een elite die vast overtuigd is van het maatschappelijk belang van dialectische of logische regels, die goede argumenten scheiden van slechte. En welk een geluk als telkens weer blijkt dat het eigen gelijk klaarblijkelijk kan worden door te gehoorzamen aan regels die nog voordat je bestond en onafhankelijk van de eigen waarheid al waren vastgesteld. Alsof, in het voetspoor van de mathematica, die een van de menselijke geest onafhankelijk bestaan lijkt te hebben, ook de logica een goddelijke instantie zou kunnen zijn, die zou beslissen: Ja Van Aquino, ja Descartes, ja Kant, ja Russell, wat jij doet is goed beargumenteerd en dus welgedaan. Welk een naïviteit! Maar, maatschappelijk gezien, in termen van recht en orde: door af te zien van sofistische trucs, maar ook van onbeargumenteerde beschuldigingen, van scheldpartijen, van leugens, van ongecamoufleerde bedreigingen met geweld, geeft elk lid van de elite een deel van zijn mogelijkheid om te winnen op. Hij moet wel, want alleen zo kan hij geaccepteerd worden door de overige leden van de elite, die alleen op deze voorwaarden bereid zijn naar hem te luisteren, en zich eventueel te laten overtuigen. Het retorische spel is gebonden aan een elite met macht, en hoe groter die elite is, hoe democratischer de samenleving.

De overtuiging dat de spelregels een waardevol bezit zijn, wordt versterkt door de mogelijkheid om binnen die spelregels macht uit te oefenen. Binnen het dialectische of logische spel kan elk onderwerp

worden afgehandeld. Net als de regels van het schaakspel begunstigen de regels in principe niet een van de partijen. Sommige regels echter begunstigen toch wel de ondervrager, zoals de regel dat een onderwerp moet zijn afgehandeld voor men aan een nieuw kan beginnen, want die regel geeft de ondervrager het recht door te vragen over dát onderwerp waarin hij meent sterk te staan. Een andere regel, die over de verdeling van de bewijslast, begunstigt de traditie. In het algemeen geldt immers - men kan zelfs uitgaan van een soort 'natuurlijke' wet van psychische inertie - dat iemand het recht heeft bij zijn opinie te blijven, totdat een ander hem met goede redenen heeft overtuigd: ik mag voorlopig blijven geloven dat de aarde rond is en dat de verschrikkelijke sneeuwman niet bestaat.[1] Maar die regel houdt ook in dat de ander in het algemeen welwillend en nieuwsgierig naar nieuwe opinies moet luisteren: dat god niet bestaat of dat het goed is je vader te slaan.

Hoe wordt de ongeletterde massa toegesproken, of hoe debatteert men met een van hen? In principe is het mogelijk een onderscheid te maken, zoals de Russen dat doen, tussen de propaganda ten behoeve van intellectuelen die van wetenschappelijk jargon en ingewikkelde syntaxis gebruik maakt, en agitatie onder het volk. En uiteraard zal er altijd een verschil in presentatie blijven bestaan. Maar ook hier kan een machtige intellectuele elite matigend werken door degeen die er zijn werk van maakt het volk demagogisch toe te spreken, niet, of niet van harte tot de kring van beschaafde mensen toe te laten. Of met andere woorden, in de wijze van argumenteren van de volksredenaar moeten in vereenvoudigde vorm de argumenten terug te vinden zijn die ook de intellectueel aanspreken. Men gaat dan pas eensgezind naar kerk of politieke demonstratie.

Eindnoten:

1 Perelman, *Nouvelle Rhétorique*, I, § 27, blz. 142, en zie mijn hoofdstuk II, [3].

[4]
Waarheid als produkt van concurrentie van meningen

Op deze manier kunnen we een aantal *noodzakelijke* voorwaarden voor een gelukkig verlopend debat, en dus voor waarheidsvinding, koppelen aan geïnstitutionaliseerde gelegenheden en aan door fatsoensnormen, conventies, geleid gedrag. We hebben nog geen *voldoende* voorwaarden, of, zoals de sceptici dat uitdrukken, we heb-

ben geen absoluut *criterium*,[1] om de waarheid te herkennen als hij langs komt. Het is de vraag of we dat criterium kunnen vinden, en zelfs of het wenselijk is dat het gevonden wordt. De liberaal Mill dacht dat 'uit de discussie de waarheid voortkomt'. Daarmee convers is het pragmatisch standpunt van Peirce: 'de stelling die ten slotte wint moet wel waar zijn.' Of weer anders gezegd, de waarheid staat niet los van de manier waarop de discussie is gevoerd.

Het lijkt soms efficiënter om een maatregel door te voeren zonder al te veel discussie. Maar die gedachte kan alleen maar opkomen bij een voorstander van de maatregel. In Frankrijk werd bij decreet het roken aan loketten en in winkels verboden. In een stadje in Amerika moest de kwestie door stemming worden beslist. Gevolg: een zo verwarde en verhitte discussie dat de maatregel niet doorging. Jammer, want de kwestie was toch zo eenvoudig, de maatregel zo verstandig, de hele zaak toch niet zo belangrijk? Maar dat zeggen de voorstanders. De tegenstanders halen de burgerlijke vrijheden erbij.

Je kunt niet, voorafgaand aan de discussie, eenzijdig vaststellen of een kwestie eenvoudig, onbelangrijk is of niet, of een ingenomen standpunt redelijk is of niet. Dat geldt ook voor discussies over kernenergie en milieuvervuiling. Het gelijk dat nu mogelijk is bestond op deze manier nog niet in de jaren vijftig, want in elke discussie worden relevante opmerkingen van de tegenstander bestreden. Vergelijk de manier waarop filosofen, in een traditie van filosofische discussie, hun wellicht eeuwige en apodictische waarheden toch aan de *status quaestionis* van hun tijd relateren, of ook de manier waarop een econoom als Pen, in zijn presentatie van *de* economie, zich gedwongen voelt marxistische opvattingen te bestrijden, maar daarmee tevens toch, al was het alleen door accentuering, de eigen stellingen modifieert. Uit de discussie komt ten slotte die stelling naar voren als waarheid die het best tegen aanhoudende aanvallen bestand is gebleken.[2] Dat is sprekend het falsificatieprincipe van Popper.[3] Het is maar het beste het hier voorlopig bij een retorisch pragmatisch waarheidsbegrip te laten. De waarheid blijft dan mensenwerk, en kan als produkt niet los worden gezien van het proces van waarheidsvinding, en blijft dus ook gerelateerd aan het publiek dat aan de discussie deelneemt. Dat wil zeggen dat voor de retoricus de gedachte van Popper dat de waarheid niet bereikt, maar wel benaderd kan worden,[4] nog veel te essentialistisch is. Want die waarheid zou een toekomstige waarheid moeten zijn en de toekomst bestaat nog niet. Ook Poppers gedachte van een Derde Wereld, van objectieve waar-

heden, die losstaan van een Tweede Wereld, van *states of mind*, of overtuigingen, een wereld waarin de resultaten van wetenschap als in een bibliotheek van anonieme geschriften beschikbaar zou zijn, is onretorisch.[5]

De stelling van Pythagoras, op het gebied van rechthoekige driehoeken, blijft de stelling ván Pythagoras, zo goed als zijn andere stellingen over de nadelige gevolgen van het eten van bonen. De ene kon overleven omdat hij telkens weer, in elke wiskundeklas zelfs, met verschillende methoden kon worden bewezen tot satisfactie van die leerlingen die met een voldoende beloond werden, en beproefd door iedereen die een schuin afdakje eerst uitrekende en daarna bouwde. De andere stelling had, naast het Pythagoras typerende *autos epha*, 'hij heeft het zelf gezegd', geen rationele grond, en er was ook geen methode om haar te beproeven. De tweede stelling is retorisch gezien irrelevant. Maar daarmee horen beide stellingen nog wel thuis in een, zo men wil, aan de Derde Wereld van Popper verwante wereld, die van de opinies van anderen, in dit geval specifiek de opinies van Pythagoras die deel uitmaken van de geschiedenis van de filosofie, en wel onafhankelijk van het feit of de stellingen nu waar of onwaar, bewezen of onbewijsbaar zijn.

Het is één ding te vragen: in hoeverre is de stelling van Pythagoras waar, het is iets heel anders te vragen: wat heeft Pythagoras over de proporties van de zijden van een rechthoekige driehoek zélf gezegd. Dat laatste is een vraag naar de betekenis van de woorden van Pythagoras, en dus een hermeneutische vraag.

De vraag: 'is de opinie van de ander objectief kenbaar' wordt in hoofdstuk IV behandeld. Ook het antwoord op de vraag: 'Heeft hij het zo gezegd' kan waar zijn of onwaar of onzeker en dan luidt bij dergelijke historische/filosofische vragen in vele gevallen het antwoord: 'Hopeloos onzeker door de ongunst der tijden.' Ook al zou elke retoricus ervan overtuigd zijn dat er geen waarheden bestaan los van de opinies die erover geventileerd zijn, dan nog zou hij er belang bij hebben om objectief vast te stellen hoe die opinies - van anderen - dan wel luiden. Debatten worden niet zo vaak gewonnen of verloren op grond van zelfstandige argumenten. Men valt een tegenstander het meest efficiënt aan door te betogen dat hij verkeerd geciteerd heeft. Dan lijkt het of de waarheid omtrent de weergave van de mening van de ander zwaarder weegt dan de aanvaardbaarheid van een zelfstandige mening.

Een consequent pragmatisch standpunt zoals dat van William James zal ook overtuigingen, zoals godsdiensten, beoordelen naar hun nut voor de samenleving, bij voorbeeld naar de manier waarop ze de eendracht, en daarmee rust, orde en voorspoed bevorderen. Maar afgezien van het feit dat deze waarden niet zo absoluut aangehangen kunnen worden - de tweede eeuw na Christus in het Romeinse Rijk was wat dat betreft voor Gibbon een ideale tijd, het confucianisme hoort ook bij de kandidaten van een goed werkende staatsideologie - bij overtuigingen komt de waarheidsvraag toch weer onontkoombaar op, en die wordt niet beslist naar nut en werking maar naar de houdbaarheid van de door de godsdienst - of andere levensbeschouwing - verkondigde metafysische stellingen en historische feiten.

Wat het eerste betreft komt het confucianisme er slecht van af, wat het tweede betreft het christendom of de islam. Het is altijd een belangrijk punt geweest dat men een wereldbeschouwing, ook al bewonderde men de coherentie ervan, en het nut voor de gemeenschap, op grond van historische en filosofische kritiek kan verwerpen: *amicus Plato, magis amica veritas*. De waarheid is onverdraagzaam.

Daarentegen kunnen goederen wel op criteria van kwaliteit worden beoordeeld, mits het beperkte nut wel omschreven is. De heer Issigonis heeft een auto ontworpen met heel duidelijk omschreven doelstellingen waaronder zo veel mogelijk plaats binnen en zo weinig mogelijk plaats buiten. Dat werd de Mini, die gezien de technische mogelijkheden, de prijs en de doelstellingen, de ideale auto is. Maar niet in absolute zin, voor iedereen of voor alle tijden, gelukkig, en men kan blijven klagen over de vering als men niet op sportief rijgenot gesteld is. En men kan niet om auto's geven of ertegen zijn, inclusief Mini's.

Dat geldt ook voor menselijke verrichtingen, althans voor zover men bereid is zich aan een onderzoek op welomschreven punten te onderwerpen, en men niet hoeft te vrezen dat daarmee de hele persoonlijkheid beoordeeld wordt: hardloopwedstrijden en examens. Er moet altijd een bezigheid zijn, of een gewoonte, een eigenschap die aan de beoordeling mag ontsnappen, of waarvan de geringe prestaties met lankmoedigheid beoordeeld worden, ter wille van het zelfbesef.

Eindnoten:

1 Sextus Empiricus, *Adv Math.* VII, 159 e.v. over het criterium van de academische scepticus Carneades: er is geen absoluut criterium, maar de moeite die we doen om achter de waarheid te komen, de methoden die we eventueel toepassen, hangen van de omstandigheden af, als in het gewone leven; het gaat niet om waarheid maar om geloofwaardigheid voor iemand. Ch.L. Stough, *Greek Scepticism*, Berkeley etc., 1969 blz. 53 e.v.

2 N. Rescher, *Methodological Pragmatism*, Oxford 1977, blz. 58 e.v.

3 K. Popper, in *The Open Society and its Enemies*, London 1945 (1966[5]), II, blz. 260.

4 Popper, *ibid.*, blz. 376-7, en id. 'Truth, Rationality, and the Growth of Scientific Knowledge' in: *Conjectures and Refutations, the Growth of Scientific Knowledge* 1963 (New York 1968), hfst. 10, blz. 215 e.v. Het probleem is dat vooruitgang alleen mogelijk is binnen een bepaald - kuhniaans - paradigma, binnen een acceptabele procedure, waaronder de voorwaarde van openlijke discussie, maar daarom nog niet als vooruitgang of benadering van de waarheid gezien hoeft te worden door aanhangers van andere paradigmata, waaronder 'obscurantistische' als astrologie, of door voorstanders van een andere procedure dan de wetenschappelijk experimentele, of door voorstanders van ondiscutabele waarheden, als christelijke, islamitische of marxistische gelovigen. Het probleem blijft tot dusver een sociaal, en dus retorisch probleem: de vooruitgang blijft afhankelijk van het publiek dat haar wil appreciëren.

5 K. Popper, *Objective Knowledge, an Evolutionary Approach*, Oxford 1972, hfst. 3, 'Epistemology without a Knowing Subject', blz. 106 e.v.

[5]
Retorica en scepsis

Ook nu ik de retorica in verband heb gebracht met pragmatische filosofie, ben ik nog niet uit het probleem gekomen of en in hoeverre de retorica zich onderscheidt van de filosofie in het algemeen. Daar zijn wel verschillende standpunten voor te bedenken. Een daarvan is het transcendentale panretorische standpunt, zoals dat in [1] naar voren is gekomen: alle teksten zijn voor de retoricus gerelateerd aan een publiek dat men wil overtuigen, en dus zijn ook de filosofische teksten tegen de retorica retorisch. De pretentie van alle, of de meeste, filosofen om eeuwige, universele waarheden te formuleren wordt dan gerelativeerd: waarheden waar niemand (of geen weldenkend mens) iets tegen in kan brengen, zoals de waarheden van de wiskunde, zijn kennelijk voor een universeel gehoor bestemd, maar of ze dat zullen bereiken is de vraag. Het verschil tussen retoricus en filosoof is dan dat de retoricus in de praktijk bewust zijn teksten afstemt op de overtuiging van zijn publiek, terwijl de filosoof het relatieve en tijdelijke karakter van zijn teksten onbewust negeert; hij denkt zich tot een universeel publiek te richten met zijn eeuwige waarheden. We komen dan, zoals in [2] werd duidelijk gemaakt, in de sceptische paradox terecht. De retoricus kan die paradox negeren door op te merken dat het een typisch filosofische paradox is. De retoricus is meer praktisch ingesteld en hij zal zijn lust tot spreken niet intomen omdat filosofen hem op een tegenstrijdigheid hebben betrapt. De retoricus kan zijn panretorisch standpunt dan als volgt formuleren: alle stellingen van de filosofie, of van de theologie, of van het recht, zijn bruikbaar voor het retorisch betoog, mits ze het winnen bevorderen. In het panretorisch standpunt is de relatie met de filosofie niet problematisch. Iedereen, welke filosoof dan ook, maar ook bij voorbeeld de dogmatische theoloog, de wetenschappelijke socioloog of partijdige politicus, de apodictische wiskundige zelfs, ze zijn allen al even retorisch bezig.

Maar ik heb mij voorgenomen een retorische mentaliteit te schetsen, en ik laat mij door de filosofen aanpraten dat ik dat moet doen door de voorkeuren van een ideale retoricus te noemen.

Een voor de hand liggende filosofische bondgenoot is dan, naast de pragmaticus, de gematigde scepticus. De paradoxale en in zijn paradox onweerlegbare scepticus komt niet in aanmerking: want de levenshouding van de man die alle oordelen opschort is onbruik-

baar. Maar er is een gematigd scepticisme, vertegenwoordigd door de Griek Sextus Empiricus in de tweede eeuw na Christus, en door aardige tolerante mensen als de humanist Erasmus en de filosoof Hume. Het blijkt dan dat met zo'n scepsis heel wel te leven valt, zelfs fel te polemiseren. De gematigde scepticus richt zich dan tegen de voorbarige zekerheden van de dogmatici, en wel vooral als ze als metafysici zekerheden poneren op het gebied van onkenbare emoties of oorzaken.

Ik neem van Sextus Empiricus drie punten over, twee negatief en een positief. Punt één is gericht tegen het dwingende karakter van elke logische redenatie, want wie zich in het nauw gebracht voelt omdat hij een logische tegenstrijdigheid moet toegeven, heeft altijd het recht om, *steunend op zijn ervaringen met de werkelijkheid*, semantische onderscheidingen te maken.[1] Dat er van dit recht een overvloedig gebruik gemaakt wordt, dat wijst de geschiedenis van de filosofie uit, die in deze opvatting tot en met de analytische filosofie niet meer is dan een *ars bene distinguendi*, een kunst de goede onderscheidingen te maken in begrippen.

De dogmaticus streeft naar algemene en universele uitspraken en het ideaal is dan een sluitend systeem. Wie in de filosofie of in de wetenschap zo'n systeem heeft opgesteld, gaat denken dat daarmee op zijn minst wat hem betreft de filosofie, of de wetenschap, af is; aan latere geslachten dan hoogstens de taak hier en daar nog, volgens de opgestelde richtlijnen, wat bij te werken. De scepticus weerlegt deze pretentie door alweer op de geschiedenis van filosofie en wetenschap te wijzen. Hij wordt bij zo veel verwaandheid kwaad of hij schiet in de lach bij zo veel domheid. Voor de late Wittgenstein van de *Philosophische Untersuchungen* maak ik een uitzondering, maar dan prijs ik uitsluitend zijn instelling - zijn trant van filosoferen die een nabootsing is van een innerlijk debat - en de poëtische willekeur van zijn invallen. Wie bij Wittgenstein naar oplossingen zoekt verhardt Wittgensteins goede raad - om bij discussies over woordbetekenis in *sommige gevallen* naar het gebruik te kijken, of om *vooral* op de verschillen te letten, of om te denken aan regels of regelmaat bij het begrijpen van de ander - tot systematische uitwerkingen, waarin ‘gebruik’ een definitie van betekenis wordt, het aloude ‘we moeten hier onderscheiden’ weer als een bevel klinkt, en waardoor de onbegrensde familie taalspelen beperkt wordt tot een eindig aantal, nauw gedefinieerde, door conventies omgeven, letterlijke en ernstige taaldaden. Aan Searle wijd ik in dit verband nog een

paar hartige woorden helemaal aan het eind van het vierde hoofdstuk.

Ik ken geen taalfilosoof die niet uitgaat van ‘vaagheid’ of ‘dubbelzinnigheid’ - die zij steevast bij anderen ontwaren - als struikelblok; zij willen, als er al misschien niets aan te doen is, toch zo precies mogelijk vaagheid of dubbelzinnigheid definiëren. De retoricus echter zwelgt in dubbelzinnigheid of vaagheid; ze bepalen zijn kunst, en hij ziet in veinzen de kern van beschaving. Helderheid is wel een deugd, maar zij wordt door de omstandigheden afgedwongen. Hiermee is de kloof tussen filosofen en retorici zo wijd mogelijk opengesperd. Ik denk dat ik wel weet waar de ergernis van de filosoof vandaan komt, en ik zal er in hoofdstuk IV nog nader op ingaan. Men streeft, als filosoof, of als beoefenaar van een zo exact mogelijke wetenschap, naar opheldering van begrippen. Maar dan kan men niet veel beginnen met vage overlappende definities, en met allerlei vormen van veinzend, onecht of niet-letterlijk taalgebruik. De dubbelzinnigheid en vaagheid van het dagelijks taalgebruik vervult echter een functie in de retorische situatie, gezien als onderhandelingssituatie. Want in elke onderhandelingssituatie is het in het eigen belang zelf vaag te blijven en de tegenstander tot precisie te dwingen. In de retorische situatie! Maar iemand kan ook weleens iets uit innerlijke dwang precies willen uitleggen.

Zou de retoricus taalfilosofie mogen bedrijven, en dat doe ik dan in dit hoofdstuk [10]-[20] en in hoofdstuk IV, dan zou hij allereerst op het maatschappelijk belang van vage of dubbelzinnige uitingen wijzen. Hij ziet meteen het zinloze in van alle pogingen om die aspecten door middel van welke logica dan ook - zelfs een logica van de vaagheid - de baas te worden. Averechts gevolg van de pogingen tot precisie is een overmaat aan reglementering, en alleen een door en door conventionele samenleving zou door filosofen adequaat beschreven kunnen worden. Ik krijg een beetje gelijk als ik ook taalfilosofen tot de dogmatici ga rekenen.

Ten tweede zijn de taalfilosofen, hoe pragmatisch ingesteld ze ook mogen zijn, zich onvoldoende bewust van de speciale taalhandeling die ‘voor filosofische of linguïstische generalisatie vatbare voorbeeldzinnetjes maken’ heet. Voor generalisaties vatbare zinnen maken is dan ook specialiteit van toneelschrijvers. In het dagelijks taalgebruik hebben uitingen als (1) ‘een vrijgezel is een ongetrouwde man’, (2) ‘de ochtendster is de avondster’, (3) ‘de koning van Frankrijk is kaal’, (4) ‘als Marie komt, komt Piet niet’ en (5) ‘twee en

twee is vier' betekenissen die wisselen naargelang de verwachtingen van het publiek: (1) is gezegd door een homoseksueel die bezwaar maakt tegen de opvatting dat hij vrijgezel zou zijn, want hij is als het ware getrouwd met een man, (2) is gezegd door Frege aan zijn verloofde met wie hij de hele nacht op de hei heeft doorgebracht: hij verwijst haar naar de *Sinn* van een *Gedanke* van Pythagoras, die volgens hem de eerste was die meende dat de ochtendster en de avondster de zelfde planeet zouden zijn, (3) wordt gezegd als sarcastische bijdrage aan de discussie van mensen die in de waan verkeren dat er nu nog koningen Frankrijk regeren, (4) is een korzelige opmerking van Frits die naar aanleiding van speculaties over een feestje beter had kunnen zeggen: - 'ik weet het natuurlijk niet zeker, maar ik denk dat als Piet hoort dat Marie komt, dat een goede reden voor Piet zal zijn om weg te blijven' en (5) is gezegd tegen een kruidenier die dreigt failliet te gaan omdat hij het geld over de balk gooit. Elke voorbeeldzin moet dus op zijn minst van een karakterisering van spreker, gehoor en (ernst van de) situatie vergezeld gaan, en waar die ontbreekt, of summier is, blijft het altijd mogelijk op te merken dat de voorbeeldzin geen karakteristiek voorbeeld is voor wat de filosoof of linguïst probeert te verduidelijken. Ook hier moet het ideaal wel zijn een wereld van uniforme situaties, ook hieruit blijkt dat de filosofen dogmatici zijn. Vandaar dat ik mij tegen de taalfilosofen keer in mijn IV, [14], en ook in dit hoofdstuk, [10], waar het om het dwingend karakter van de logische formule in de omgangstaal gaat.

Ook Sextus Empiricus is een filosoof en dat betekent dat hij het filosofische gebouw van binnenuit ondergraaft. Maar daarmee blijft hij steken in de door de filosofen voorgevormde discussie over schijn en wezen, hij bouwt zijn dilemma's in of-of-tegenstellingen, en heeft dus geen gevoel voor de graduele overgangen. Hij bewijst met logische bewijzen dat er geen logische bewijzen zijn - vandaar de sceptische paradox.[2] Vandaar ook dat de sceptici door de historici van de filosofie tot de filosofen worden gerekend, en bewonderd naarmate ze meer consequent zijn. Ze kunnen, als Hume, dan ook weer door latere systeembouwers als Kant geïntegreerd en dus overwonnen worden. Ik heb derhalve de neiging om het door de sceptici gehanteerde onderscheid tussen dogmatici en sceptici te vervangen door het onderscheid tussen filosofen en retorici en de sceptici horen tot de filosofen, niet tot de retorici. Uitzonderingen zou ik dan nog kunnen maken voor niet-systematische dillettanten uit de Verlichting, Diderot of Voltaire, die zich vol trots 'philosophe' noemden, tegen-

over dogmatici op religieus én op rationalistisch-filosofisch terrein zoals Descartes.[3] Hoeveel vrolijker, meer wendbaar en meer literair is hun kritiek op de infame metafysica dan die van de neo-positivisten van de Wiener Kreis! De benaming sceptici ware beter geweest. Blijft over Nietzsche, die ik in de eerste plaats een ontmaskeraar vind. Zijn positieve beweringen zijn me te lawaaierig; hij heeft te veel aan de slechtste sofisten, als Callicles, ontleend.[4] In [3] beschreef ik de reactie van de filosofen (Sokrates, Plato) in termen van streven naar machtsbehoud van een elite. Deze wat sociologisch georiënteerde schets van de ontwikkeling van de logica kan in nietzscheaanse zin gelezen worden, en ik geef er dan ook niet zoveel om. Blijven echter over de echte dogmatici, die Sextus als scepticus bestrijdt. Sextus heeft dan speciaal de Stoa op het oog.

De stoïcijnen hadden een eigen logica ontwikkeld - die latere logici in grote opwinding heeft gebracht - om uit het een tot het andere te kunnen concluderen. Het ging nu niet meer, als in de aristotelische predikatenlogica, om koppeling van begrippen maar om hele zinnen: de propositielogica. Het ging er dan vooral om te kunnen redeneren van iets dat goed waarneembaar is naar iets dat niet waarneembaar is.[5] Blijven staan bij onbetwijfelbare waarnemingen is immers geen kunst. Nu vallen die niet-waarneembare zaken uiteen in zaken die tijdelijk onwaarneembaar zijn, maar die op zich zelf waarneembaar zijn, en zaken die volstrekt onwaarneembaar zijn omdat we niet weten hoe ze eruitzien; we hebben zelfs geen vermoeden hoe we ze zouden kunnen herkennen. In het eerste geval is de causale relatie tussen rook en vuur het standaardvoorbeeld. We zien alleen de rook, maar we hebben alle reden brand te vermoeden, want we weten uit vroegere ervaring: geen rook zonder vuur. Indien p dan q: uit de aanwezigheid van rook (p), het effect, mogen we in dit geval veilig concluderen dat er vuur (q) is. We noemen in de huidige terminologie rook een index van vuur, het is een teken, dat niet als teken bedoeld wordt uitgezonden, in tegenstelling tot rooksignalen van schipbreukelingen, Indianen of kardinalen. Rook opgevat als zo'n teken, index, *verraadt* slechts de aanwezigheid van vuur. De redenering moet nog wel verfijnd worden: vuur is een noodzakelijke maar geen voldoende voorwaarde voor rook, want er is ook vuur zonder rook, dus als we geen rook zien mogen we niet concluderen dat er geen vuur is, helaas! Sextus heeft als empiricus uiteraard geen enkel bezwaar tegen dat soort redenering, mits de oorzaak *onafhankelijk* van zijn effect waarneembaar kan worden gemaakt. Maar deze res-

trictie maakt de ontdekking wel erg weinig opwindend. De stoïcijnen willen het bestaan van God of van de Ziel bewijzen. Zij interesseren zich voor redenaties als: 'indien er lichamelijke beweging is, is er een ziel.' Uit het effect, de beweging van een levend lichaam, zou men noodzakelijkerwijze tot het bestaan van de ziel, de oorzaak van die beweging moeten besluiten. Daar maakt Sextus bezwaar tegen, want de ziel is niet onafhankelijk van zijn effect waarneembaar te maken; de index verwijst naar een onkenbare oorzaak, een occulte kwaliteit, als de *vis soporifica quae facit dormire*. Wat voor de ziel geldt, geldt voor de vermogens van de ziel: als iemand iets wil, dan wordt zijn wilshandeling veroorzaakt door een verborgen vermogen, zijn Wil. Zo worden de activiteiten van de mens gezien als veroorzaakt door zelfstandige 'dingen', oorzaken. Dat is verkeerd, moest Ryle ons onlangs nog leren.[6] De 'wil' bestaat niet los van de handeling van het willen. De Wiener Kreis trad met andere argumenten in het voetspoor van de empirische scepsis toen zij in de strijd tegen de zinloze uitspraken van de metafysici het verificatieprincipe invoerde.[7]

Toch moeten we oppassen. Sextus vindt schaamte een onkenbare oorzaak van blozen. Is schaamte onafhankelijk waarneembaar, of ook nog op grond van getuigenissen van de blozer en een syndroom van andere indices aan te tonen? Daar zal ik op ingaan in hoofdstuk I, [22], en in IV, [6].

In deze paragraaf is de bloei van de metafysica het probleem. Hoe is het mogelijk dat telkens hele volkeren, of hele scharen studenten, in zo grote opwinding geraken als er een priester of geleerde opstaat die waarneembare effecten tot onwaarneembare oorzaken herleidt? Kan neurotisch gedrag een index zijn van verdrongen seksuele verlangens, is elke geestesuiting daardoor veroorzaakt? Kan de klassenstrijd waarneembaar worden gemaakt? Wat is in godsnaam de fascinatie van 'occulte qualiteiten'?

Hume prijst Newton omdat hij zich ontworstelde aan de gedachte dat de zwaartekracht, nota bene werkend in een lege ruimte!, verdere verklaring zou behoeven.[8] Newton schreef: 'Zulke occulte qualiteiten houden den vooruitgang der natuurwetenschappen tegen en worden daarom in de laatste tijd verworpen. Te zeggen dat iedere soort dingen begiftigd is met een occulte specifieke qualiteit waardoor ze werkt en manifeste effecten voortbrengt, is ons niets zeggen. Maar uit de verschijnselen twee of drie algemene bewegingsprincipes afleiden en ons daarna vertellen, hoe de eigenschappen en wer-

kingen van alle stoffelijke dingen uit deze manifeste principes volgen, zou een zeer belangrijke stap in de natuurwetenschap zijn, ook al waren de oorzaken van deze principes nog niet ontdekt. En daarom aarzel ik niet, de bovengenoemde bewegingsprincipes op te stellen, daar zij van zeer algemene strekking zijn, en het opsporen van hun oorzaken over te laten.'[9]

De strijd tegen de metafysica wordt gevoerd onder het moedige motto 'niet verder'; voorlopig ophouden met vragen. Ik weet niet hoe het met de natuurwetenschap is afgelopen, maar ik krijg niet de indruk dat natuurkundigen zich ooit nog bezig hebben gehouden met het wezen van de elektriciteit. De natuurkundigen zijn nu zo ver gekomen, hoor ik, dat ze wel sporen - indices - van onwaarneembare deeltjes ontwaren, maar niet de deeltjes zelf. Ik wens ze daar geen geluk mee, want de theorie gaat nu overheersen, en ik haal daar zeker geen aanbeveling uit aan andere wetenschappen om dat ook te laten gebeuren. De geschiedenis van de medische wetenschap heeft Sextus in het gelijk gesteld. Er werd alleen vooruitgang geboekt als oorzaken onafhankelijk van hun gevolgen waarneembaar konden worden gemaakt. Voor zover dat niet mogelijk was, zijn psychologie en andere menswetenschappen in het metafysisch stadium blijven steken. De natuurwetenschap heeft het probleem van de occulte kwaliteiten kunnen omzeilen door de herhaalbaarheid van zijn strikt begrensde experimenten. Maar een psychologisch experiment dat herhaalbaar is, is weer niet generaliseerbaar, want de beperkingen kunnen niet worden aangegeven.

De theologische specialisten in onwaarneembare oorzaken zijn vervangen door beoefenaren van de structuralistische menswetenschappen: op zoek naar verborgen, onbewuste structuren op grond van indices (symptomen). Hoe komt Lacan erbij dat het onderbewuste gestructureerd zou zijn naar het linguïstische model van de Saussure? Omdat hij nu juist het *symptoom* van de geestesziekte verwart met het talig *symbool*![10] Welk een prestige als je als enige ontwaart wat niemand ooit tevoren had kunnen zien.

De ziel, de maatschappij, het zijn rijken waar we verhalen over horen van reizigers die er nooit geweest zijn, maar die ons willen wijsmaken dat ze macht en werking van die rijken kunnen opmaken uit hun uitwerking, ze kunnen beschrijven aan de hand van invloeden op ons leven die alleen waarneembaar zijn in de vorm van symptomen, indices, aanwijzingen. Vergelijk hiermee het gemak waar-

mee een automonteur aan de hand van indices, aanwijzingen, een diagnose stelt, juist omdat hij precies weet - en ons kan laten zien - hoe een benzinemotor werkt.

De menselijke geest is beperkt, en we zijn afhankelijk van invloeden van anderen en van de natuur waar we geen greep op hebben. Dat is een gemeenplaats. De preciseringen van de werking van mens en maatschappij - of van het ingrijpen van god - zijn voorbarig en spreken elkaar tegen. Ze hebben gemeen dat ze de menselijke vrijheid onder het mom van een onomstootbare waarheid beperkingen willen opleggen; ook de vrijheid van die mensen die niet in deze - maar wellicht aan andere - beperkingen geloven.

Wat de mensen er zelf van denken - hun geloof aan het bestaan van heidense goden, de invloed van de planeten, de voorspellende waarde van dromen of van de door god bepaalde gang van de geschiedenis - wordt in het licht van de rivaliserende metafysische wetenschap tot schijnwaarheid verklaard; alleen de eigen richting in wetenschap of geloof levert waarheid op en onthult het wezen van die geheimzinnige machten die ons beheersen.

Die scheiding tussen schijn en wezen heeft in de menswetenschappen tot de meest afschuwelijke gevolgen geleid - honderden miljoenen bewust vermoorden - omdat het gezag van een dogmatische wetenschap fanatici in staat stelt de door mensen zelf opgegeven motieven te negeren, en van het bewustzijn onafhankelijke wetmatigheden als enig eigenlijke drijfveer aan te nemen. Dat geldt voor rassentheorieën of marxisme; maar verklaring met behulp van alleen wetenschappelijk te doorgronden oorzaken beheerst ook Freud.

De totalitaire staat, dat is de ideale wereld van de dogmatici. Het streven eens en voor altijd uit te kunnen maken wie gelijk heeft, wie de discussie heeft gewonnen of verloren, heeft de logici altijd beheerst, en beheerst de aanhangers van een filosofische argumentatieleer nog steeds. Daarvoor is altijd een systematische semantiek nodig, precieze definities, geen elkaar vaag overlappende begrippen.

Een systematische ordening van begrippen is een begrippenpiramide, of, op zijn kop gezet, een (stam)boom van Porphyrius. Aristoteles ontwikkelde een techniek - die later logica is gaan heten - om een klein deel van een begrippenpiramide te expliciteren. Maar uitbouw bleek alleen op sommige, goed afgebakende gebieden mogelijk te zijn. Wat van dat streven overbleef was een vaag gevoel van causale samenhangen tussen bovenbegrip en onderbegrip, met bij-

behorende waardeoordelen. Het meer algemene wordt dan, als oorzaak, meer echt, het bijzondere wordt schijn en is dan niet meer dan een symptoom van het echte dat verborgen is.

De positieve raad van de scepticus luidt: gedraag je zoals gewone mensen doen, die zich ook van veel niet bewust zijn, veel niet kunnen verklaren, maar daarom niet ongelukkiger leven!

De *topoi*, de bewijsplaatsen, van het verkieselijke worden door Perelman ingedeeld in de topoi van kwantiteit en topoi van kwaliteit.

Als retoricus heb ik gevoel voor consensus, ik verkies in vele gevallen dus de democratische *topos van kwantiteit*: het standpunt van de meesten moet het voorlopig maar winnen. Wie van de consensus afwijkt; op hem rust dan de bewijslast voor zijn statistisch abnormale stelling. Daartegenover staat de meer aristocratische *topos van de kwaliteit*: het is normaal dat de beste mening (volgens onze normen) slechts door weinigen gedeeld wordt.

Ze staan vaak tegenover elkaar. In de strijd om de kerkhervorming bij voorbeeld beriep de katholieke kerk zich op de mening van de meesten, belichaamd in de traditie, en de topos van kwaliteit werd gehanteerd door de nieuwlichters, die als criterium het persoonlijk inzicht, het beroep op het geweten aanvoerden. Calvijn antwoordde Frans I, die als argument had aangevoerd de algemene verwerping van de calvinistische ketterij, met een herinnering aan Jeremia: ‘A l'encontre de toute ceste multitude est envoyé Jeremie, pour denoncer de la part de Dieu, que la Loy perira entre les Prestres, le conseil sera osté aux sages, et la doctrine aux Prophètes.’[11]

Welk een hoogmoed, vonden de katholieken: ‘Mays l'absurdité des absurdités, et la plus horrible deraison de toutes, c'est celle la, que, tenans que l'Eglise tout’ entière aÿe erré mill'ans durant en l'intelligence de la Parole de Dieu, Luther, Zuingle, Calvin puyssent s'asseurer de la bien entendre.’

De hervormers hadden beter naar de predikers moeten luisteren die de contrareformatie naar hun bijeenkomsten stuurde in plaats van op de vlucht te slaan. Dan hadden ze moeten inzien dat een beroep op persoonlijke overtuiging met afwijzing van de traditie onherroepelijk tot scepsis moet leiden.[12] Dan was er minder bloed gevloeid. Ik wil uiteraard niet beweren dat de meerderheid altijd gelijk heeft. Ik kan mij voorstellen dat een landbouwkundig ingenieur, die ziet hoe primitief boeren hun land bewerken, op grond van zijn su-

perieure kennis ernaar zal streven de boeren desnoods te dwingen op betere methoden over te gaan, hij is dan in het bezit van beproefde methoden die berusten op waarneembare processen. Het gaat mij om de generalisatie, de oorspronkelijk uit Rousseau - welk een bron van ellende, die man, ook al voor de aardige Hume - stammende gedachte dat een elite op een geheimzinnige manier de volonté générale van het volk belichaamt;[13] een revolutionaire avant-garde in de trant van Lenins partij. Dan vloeit er bloed in naam van de geschiedenis, als de kritiek der wapenen gesteund wordt door de wapenen van een kritiek die zich dogmatisch beroept op occulte oorzaken.

Mijn pleidooi voor een elite is een pleidooi voor een zo groot mogelijke, sceptische én nieuwsgierige elite, die zich door aanpassing aan gemeenplaatsen van steun van de bevolking verzekert. Die elite is liberaal:

> 'What distinguishes the liberal from the adherents of both these dogmatic and absolutistic camps [conservatieve en utopische radicalen] is precisely his repudiation of such final truths. He recognizes, as the conservative and utopian radicals do not, that man is born not stupid but infinitely ignorant; and that, however much he may learn in his short span of life, the things he does not know are always greater than the things he does know; and that, consequently, the beliefs he holds to be true today may be subject to correction tomorrow. For this reason the liberal demands that all claims to truth be heard. His commitment is to the method of rational inquiry, not to the specific results that may at any one time emerge from such inquiry.
> Hence, his basic value is the value of free inquiry; his basic attitude, the skeptical, or at least the inquiring, mind.'[14]

Ik beschrijf de retorica in (sociale) termen van een onderhandelingstactiek, waarbij gestreefd wordt naar zo veel mogelijk overeenstemming. De bedaarde sceptici krijgen van mij in dit perspectief meer sympathie dan de sofistische retorici die polemisch, agressief zijn ingesteld. Maar ik denk dat ik gelijk heb wanneer ik boos ben, en dit boek is ook een boos boek. Maar het is, hoop ik, allerminst dogmatisch, filosofisch of logisch, kortom systematisch.

Eindnoten:

1 Sextus, *Pyrrh. Hyp.*, II, 237-8, C.L. Hamblin, *Fallacies*, London 1970, blz. 96.
2 Ch.L. Stough, *Greek Scepticism*, hfst. 6, 'Conclusion', blz. 147 e.v.
3 P. Gay, *The Enlightenment*, London 1970, hfst. 3, 1, 'Criticism as Philosophy'.
4 Over Nietzsche en Callicles, W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1941^2, blz. 341 e.v. Over Nietzsches banale gedachten over retorica, J. Goth, *Nietzsche und die Rhetorik*, Tübingen 1970; voor Nietzsches vulgaire lof van de aristocratie in de protserige Gründerzeit: 'Der Egoismus gehört zum Wesen der Vornehmen Seele', zie: R. Hamann, J. Hermand, *Gründerzeit, Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegenwart*, I, München 1971, blz. 146. (Verg. mijn hfst. III, [9], over de Aisance van Johanna Luise, Gräfin von Werthern).
5 Ch.L. Stough, *Greek Scepticism*, blz. 98: 'The effect, in many cases, was said to be a sign of its cause. Bodily motions, for example, were interpreted by the Stoics as a sign of a soul and blushing a sign of shame.' De moderne term index is voor beide gevallen in zwang gekomen. Zie Stough, blz. 128 e.v. en verder in I § 22.

6 G. Ryle, *The Concept of Mind* (1949, Harmondsworth 1970[4]), hfst. III, 'The Will', blz. 61 e.v.: 'In short, then, the doctrine of volitions is a causal hypothesis, adopted because it was wrongly supposed that the question "What makes a bodily movement voluntary?" was a causal question. This supposition is, in fact, only a special twist of the general supposition that the question "How are mentalconduct concepts applicable to human behaviour?" is a question about the causation of that behaviour.'

7 Overzicht in Th.E. Hill, *The concept of Meaning*, New York 1971, hfst. 7, 'Verification and Meaning'.

8 Over Hume als scepticus, en zijn lof van Newton, zie J.P. Dumont, *Le Scepticisme et le Phénomène*, Paris 1972, blz. 72.

9 Vertaling J. Newton, *Opticks* III, I, *Quest.* 31, in E.J. Dijksterhuis, *De mechanisering van het Wereldbeeld*, Amsterdam 1950 (1977[3]), IV; 326, blz. 536-7.

10 G. Mounin, *Introduction à la Sémiologie*, Paris 1970, hfst.: 'Quelques traits du style de Jacques Lacan', blz. 187: 'C'est sans doute dans le fragment suivant que s'explique le mieux ce glissement (jamais justifié) de la notion de symptome significatif à celle de signifiant... Nulle part on n'a établi que les symptômes psychanalytiques ont les propriétés très particulières des unités signifiantes en linguistique.' Zie I [24]; dit was nog maar een voorproefje.

11 Ch. Perelman, *Nouvelle Rhétorique*, I, § 22-3, blz. 119.

12 R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960, blz. 68-70.

13 Verg. B. Tromp, *De samenleving als oplichterij*, Amsterdam 1977, hfst. 6: 'Elite heet voortaan voorhoede: de regels van het publieke debat en de kennissociologie van W.F. Wertheim', blz. 142-143.

14 D. Spitz, *Essays in the Liberal Idea of Freedom*, Tucson 1964, blz. 5.

[6]
De retorica als tak van de dialectica

Retorica is de kunst van het lange, ononderbroken betoog; dialectica is de kunst van het debatteren, dialectica is een argumentatieleer, waarvan de retorica gebruik maakt in dat deel van de leer dat *Inventio* heet. Maar de retorica omvat meer. In het nu volgende zal ik eerst de Dialectica beschrijven.

De nadruk zal dan liggen op het kunstmatige karakter van de spelregels, en daarmee op hun veranderlijkheid, en de moeite die het kost ze in stand te houden. Vandaar dat ik mijn voorbeelden ontleen aan de geschiedenis. Maar als ik de spelregels van de dialectica op mijn persoonlijke manier ga uitleggen, dan ook met de gedachte dat de herkenbaarheid van de spelregels laat zien hoe ze, met veranderingen, toch constant gebleven zijn. Het eigen karakter van de westerse cultuur zal dan gezocht worden in de abstracte of algemene aard van die spelregels, de ‘formale Bildung’, tegenover overdracht van op hun inhoud vastgelegde gedragsregels, dus niet: ‘Ge zult niet stelen’, maar: ‘Als ge wilt stelen, moet ge daar deugdelijke argumenten voor hebben.’

De dialectica (en de retorica) zijn een algemene vorming en staan als zodanig tegenover vakkennis. Doel is de vorming van een verbaal gevormde elite - intellectuelen - die de vaardigheid hebben ontwikkeld voor elk onderwerp de passende argumenten te vinden. Deze training is algemeen en daarom abstract of formeel. Dat heeft tot voordeel dat de meest verschillende inhouden - juridische, politieke, ethische, esthetische kwesties - door het gezelschap met het noodzakelijke minimum aan feitenkennis bediscussieerd kunnen worden, zolang men het maar over de spelregels, de methode eens is. Dat betekent dat dit element van de westerse cultuur de meest verschillende ideologieën ongestraft kan absorberen, zelfs de dogmatische en daarom intolerante, en dus niet-democratische.

De dialectische en retorische systemen zijn zo overheersend dat ook aanhangers van in de grond irrationele leerstellingen de behoefte voelen hun inzicht te verdiepen door argumenten op tafel te leggen, bijvoorbeeld in de vorm van godsbewijzen. De westerse cultuur is door dit abstracte niveau van haar spelregels zo plooibaar geworden dat zelfs op het eerste gezicht zo vreemde zaken als christendom of marxisme acceptabel konden worden. De enige voorwaarde was

dat de christelijke kerkvaders zich aan de uiterlijke vormen van de retoriek hielden, en dat ook Marx een dik boek met noten en feiten schreef, waardoor hij zijn stellingen (of hij wilde of niet) ter discussie stelde. Die regels zelf zijn het conserverend element, vandaar dat die regels ook, bijvoorbeeld in de regels voor de verdeling van de bewijslast, een duidelijke poging zijn om al te onrustbarende discussie te verhinderen.

In deze paragraaf zal ik niet zozeer die regels zelf beschrijven als wel dit conserverend karakter aan de hand van een paar voorbeelden duidelijk maken. De regels van de behoorlijke argumentatie worden beschouwd in hun sociale context, en dus in verband met kwesties als: 'wie heeft het recht vragen te stellen', 'wanneer wordt iemand gedwongen zijn status te verlagen door argumenten op tafel te leggen'. Dan zal ook het kunstmatig karakter in het oog springen. De regels van de dialectica, logica, retorica, wetenschappelijke methodologie zijn allerminst natuurlijk, ook al hebben ze wellicht een natuurlijk, universeel, algemeen menselijk fundament. Dat fundament moet toch in de omgangstaal gezocht worden. Maar mensen gedragen zich onlogisch. De logische regels zijn dus regulatieve spelregels.

De meest fundamentele regels zijn als gewoonlijk het minst expliciet geformuleerd, en omdat ze het meest discutabel zijn, wordt er in de praktijk zelden over gediscussieerd. Ze betreffen het recht om vragen te stellen, en daarmee de verdeling van de bewijslast. Je kunt iemand dwingen een gesprek aan te gaan, gewoon door op een zekere afstand van hem te komen en hem in de ogen te kijken. Dat laat zien dat taalgedrag het menselijk equivalent is van wat ethologen ritueel gedrag noemen. Eenmaal in gesprek, is het onbeleefd of laf niet op vragen te antwoorden. Wie eenmaal zo ver is, heeft het al half verloren als de ondervrager kans ziet op een hoog generalisatieniveau terecht te komen en aan zijn vraag algemene waarden te verbinden: 'Bent u voor de vrede, vindt u inkomstenverschillen billijk?'

Het gaat hier om een merkwaardig agressief soort vragen. Gewoon is dat degeen die vraagt informatie wil ontvangen; de gulle gever is dan als altijd superieur aan de bescheiden ontvanger, in dit geval de vrager. Maar het soort vragen dat ik hier wil behandelen is een uiting van al dan niet geïnstitueerde macht: het is een pijnlijk *onder*vragen van een tegenstander die zich moet *ver*antwoorden, en het is de bedoeling de tegenstander door het stellen van vragen te dwingen zijn argumenten op tafel te leggen. Wie argumenten han-

teert verzwakt zijn positie. Vandaar de relatie tussen dit soort vragen en de verdeling van de bewijslast; de antwoorder moet zich verantwoorden, bewijzen, en staat daardoor zwak. Dus is degeen die het recht heeft te ondervragen de meerdere. Hij vraagt aan zijn zoon, leerling, knecht: 'Waarom ben je te laat', en die mindere antwoordt: 'Omdat mijn band lek was.'

Het is echter in het algemeen onbeleefd iets te doen (waar anderen mee te maken hebben) zonder redenen op te geven. Beleefdheid is respect voor de ander, en wordt dus gevoed door een gevoel van gelijkwaardigheid. Wie nooit redenen opgeeft gedraagt zich almachtig of onverschillig. De koning kan van zijn ministers eisen dat zij hun voorstellen met redenen omkleden; geeft hij zelf redenen voor zijn uiteindelijke beslissing, dan is hij kennelijk ook verantwoording schuldig; hij is aan regels gebonden, en dat is een aanwijzing over zijn status. Uit het voorbeeld van het onderling debat van de ministers blijkt dat debatten tussen gelijken binnen een groep mogelijk zijn zonder dat aan het beginsel afbreuk wordt gedaan dat degeen die argumenten hanteert zijn status verlaagt. Het is nu een kwestie geworden van wederkerigheid door rolwisseling; de rollen blijven intact. Een dergelijke democratische gemeenschap wordt door de geleerden gevormd.

Zodra aan die wederkerigheid afbreuk wordt gedaan doordat de een exclusief het recht van vragen stellen opeist, of de ander weigert vragen beargumenteerd te beantwoorden, dan is voor dat moment het democratisch evenwicht verstoord. In het parlement kunnen vragen gesteld worden aan de ministers, journalisten hebben het recht vragen te stellen aan bewindslieden, na afloop van de lezing van de geleerde worden er vragen gesteld. Die vragen kunnen van twee typen zijn, vriendelijk, om extra informatie te krijgen, maar ook agressief, om de ondervraagde in het nauw te drijven, te dwingen zijn ongelijk te erkennen. Wie antwoordt met 'geen commentaar', of 'zo is het nu eenmaal' tornt aan de macht van de vragensteller. Russische bewindslieden zijn er sneller mee dan westerse, dat tekent het verschil in de mate van democratie.

Hiermee beweer ik niet dat iedereen altijd aan iedereen verantwoording schuldig is, dat zou vernederend zijn. Vandaar dat debatten geïnstitutionaliseerd moeten zijn. Ieder heeft het volste recht om een Jehovagetuige de deur te wijzen. Het is wat hachelijker om, in een geregeld debat, een geminachte tegenstander het recht op vragen stellen te ontzeggen. Ik denk dat ik persoonlijk daar wat sneller in

ben dan echt tolerante mensen. Dat komt ook omdat ik de ondervrager zo veel macht toeschrijf. De retorica zou mij dan moeten leren het antwoord op lastige of onbenullige vragen behendig te ontwijken. Dat is een kunst die ik in politici bewonder.

Je verantwoorden, redenen opgeven, excuses, is een blijk van hoogachting, of een teken van beperkte macht. Maar het is geen teken van intimiteit. In liefde, vriendschap of in een goed gezin is het een teken van een verstoorde relatie als op een simpel verzoek met ‘waarom’ wordt geantwoord. ‘Haal even een half brood.’ ‘Waarom?’ ‘Omdat moeder het druk heeft, moe is, en het brood is op, zie je dat dan niet?’ Het beste in zo'n situatie is het voorkomen van vragen. In een werksituatie betekent dat het nemen van eigen verantwoordelijkheid.

Ik beweer dus evenmin dat ik een debat in alle omstandigheden aanprijs. Ik denk dat in de meeste situaties het zonder commentaar opvolgen van orders, het uitvoeren van opgelegde taken gewenst is. Het is voor de mindere prettig dat er meerderen zijn die verantwoording durven nemen, mits er een basis is voor gerechtvaardigd vertrouwen. Ik denk nu aan asymmetrische relaties als die van leraar tegenover leerling, officier en manschappen, in het algemeen van deskundige tegenover niet-deskundige. Ook als iedereen het *recht* behoudt iedereen te beoordelen - desnoods door binnensmonds te mopperen - dan volgt daar nog niet uit dat iedereen de *macht* moet hebben om iedereen ter verantwoording te roepen. Dat laatste leidt tot *polypragmosyne*, bemoeizucht, een uitwas van democratie. Het recht om op grond van deskundigheid macht uit te oefenen moet echter veroverd worden, men moet bewijzen voor geschiktheid leveren, die tot vertrouwen en besef leiden. Aangezien ondervragingen wantrouwend zijn, moet het recht van ondervragen in vele gevallen op zijn minst opgeschort kunnen worden.

Een voorbeeld van eenzijdig recht om vragen te stellen is de examensituatie: ‘Wanneer was de slag bij Nieuwpoort?’ ‘Weet u dat niet professor?’

Zo hoeft het niet altijd toe te gaan; ondervragen kan ook uit behulpzaamheid voortkomen. Van belang blijft dan toch dat de vragen worden gesteld door iemand die op grond van superieure kennis achter een oorzaak of ware toedracht wil komen, als bij voorbeeld een moeder of medicus. Vandaar dat die vragen toch snel vernederend kunnen worden, zoals de ondervraging van een keuringsarts. Ik

kies de agressieve variant, ook al kan die afgezwakt worden tot minzame behulpzaamheid, omdat ik zo het beste het vraag-en-antwoordspel in de dialectiek kan karakteriseren, zoals we dat vooral kennen uit de dialogen van Plato. We noemen Socrates nu ironisch omdat hij op dubbelzinnige wijze de twee soorten vragen vermengt: hij wendt onwetendheid voor, weleens behulpzaamheid, maar het doel van het spel is toch dat hij als vrager de antwoorder in het nauw drijft.

Als de Griekse filosofen hun eigen waarheden gaan maken, leidt dat meteen tot onenigheid: ‘Er bestaat alleen verandering’, ‘Verandering bestaat niet’, ‘Niets bestaat.’ Zolang die debatten als spel beschouwd worden, in de trant van de traditionele raadselwedstrijden, valt er, wellicht nog het meest voor de toeschouwers, nog heel wat te genieten. Maar als de sofisten in de vijfde eeuw pretenderen dat ze op die manier tot deugd, dat wil zeggen sociale vaardigheden opleiden, en ook aan de ondiscutabele waarheden en waarden van godsdienst en rechtvaardigheid gaan tornen, dan is ingrijpen geboden. Verbanning of executie lijkt dan alras wat ruw. De filosofen zoeken dan naar een subtielere vorm van censuur en vinden die eerst in het formeel gereglementeerde dialectische spel, later in de logica: sommige vormen van redenatie worden ongeldig verklaard en zijn dus in een fatsoenlijk debat verboden. Het gebruik van onjuiste vormen van argumentatie als bij voorbeeld het negeren van het *principium contradictionis* door onbekommerd van standpunt te wisselen als je met de consequenties ervan in de ondervraging geconfronteerd wordt, wordt sociaal onacceptabel en, al is het niet door de wet verboden, sociale sancties zijn voor iemand die zich naar de gewoontes van een elite wil schikken afschrikwekkend genoeg.

De sofistische - en socratische - dialectiek is de eerste poging het filosofisch debat over de juiste semantische indelingen te reglementeren. Het spel wordt gespeeld door een vrager en een antwoorder. De antwoorder legt zich vast op de verdediging van een algemene stelling uit een beperkte lijst van onderwerpen op een hoog generalisatieniveau, de Deugd, de Staat en dergelijke, en laat zich vragen stellen. De vragen moeten helder en direct zijn en als ze dat niet zijn, mag de antwoorder bezwaar maken en om opheldering vragen. De vraag kan de vorm hebben van een tegenwerping of zelfs een betoog, maar ook dan moet de antwoorder daarop antwoorden. De antwoorder dient zijn eigen opinie te geven, onafhankelijk van de opi-

nies van de vrager of van anderen. Hij moet een opinie hebben naar aanleiding van elke behoorlijk geformuleerde vraag, en elke kwestie moet tot het einde toe gevoerd worden. De dialoog eindigt als de antwoorder hopeloos in contradicties is verward of in zinloze herhalingen vervalt. Na afloop van een ronde kan rolverwisseling optreden zoals in Plato's *Protagoras*. Het is duidelijk dat de antwoorder om uit de moeilijkheden te komen zich zal beroepen op passende onderscheidingen, en zo tot nieuwe definities komt: 'Dus jij als geneesheer schrijft wijn en een gevarieerd dieet voor als de patiënt aan de beterende hand is?' 'Jazeker.' 'Dus je schrijft deze patiënt die aan de derdedaagse koorts lijdt op de tweede dag wijn en een gevarieerd dieet voor?' 'Nee, dat noem ik niet aan de beterende hand!' Dat is het sceptische argument van Sextus, die ervan uitgaat dat in elk begrip in een bepaalde situatie wel een dubbelzinnigheid te ontwaren valt, maar dat het de ervaring van de arts - Sextus was zelf arts - is die de denkfout ontwaart, niet de logica van de dialecticus.[1]

Eindnoten:

1 Sextus, *Pyrrh.Hyp.*, II, 237-8, Hamblin, *Fallacies*, blz. 96.

[7]
Inventio

> *In de Dialectica zijn geleerden in het gezelschap van geleerden op zoek naar de waarheid. Zij onderwerpen alles aan een minutieus en scrupuleus onderzoek, met als doel tot heldere en onontkenbare waarheden te geraken, en zij eisen voor zich op de gebieden van 'Vinden' en 'Oordelen'* [inveniendi et iudicandi partes], *die in het Grieks* Topica *en* Critica *heten*.
>
> QUINTILIANUS, *Institutio Oratoria, V, xiv, 28*.

Nu gaan we de regels van het dialectisch spel voor de vrager extra moeilijk maken.[1] De antwoorder mag alleen nog maar met 'ja' of 'nee' antwoorden! Dat betekent dat de vrager zijn vragen nu in de vorm van stellingen moet gieten (*protaseis, proposities*, lett.: 'dat wat (de antwoorder) wordt voorgehouden') die de antwoorder moeilijk ontkennen kan. Uit deze proposities worden dan op logische wijze andere proposities afgeleid, die ten slotte uitkomen op het tegendeel van het standpunt waarop de antwoorder zich oorspronkelijk had vastgelegd. Dan is de stelling van de antwoorder weerlegd (*elenchus*). Hij moet nu de stelling van de vrager als waar aanvaarden, want bij de formulering van het probleem is ervoor gewaakt dat het in de vorm van strikte alternatieven werd gesteld. Een *probleem*

is een tweeledige vraag, bij voorbeeld: ‘Is “ongevederde tweevoeter” een definitie van mens of niet’, ‘Is vlees eten geoorloofd of niet’; een derde mogelijkheid wordt niet toegelaten. Als vrager en antwoorder het eens zijn geworden over de probleemstelling, kiest de antwoorder een van de twee contradictoire stellingen die in het probleem zijn vervat. De stellingen komen overeen met de eerlijke overtuigingen van de spelers, tenzij het spel sofistisch of als didactische oefening wordt gespeeld. De antwoorder moet ook in het vervolg eerlijk volgens zijn overtuiging antwoorden. Aangezien de situatie met toestemming van beide partijen is gepolariseerd heeft de antwoorder geen keuze als de vrager kans ziet zijn stelling te weerleggen: hij moet nu wel de tegengestelde mening omhelzen.

Ik verzin een voorbeeld, waarbij ik het dilemma ontleen aan Theophrastus. De antwoorder heeft zich vastgelegd op de stelling dat vlees eten geoorloofd is.

Vr.	Is het niet zo dat elke vleesmaaltijd gepaard moet gaan met offers aan de goden?
A.	Jazeker.
Vr.	Betekent dat niet dat de goden een deel van het offervlees aangeboden krijgen?
A.	Dat is zo.
Vr.	Welnu, als men de goden iets aanbiedt, dan moet dat van wel heel bijzondere kwaliteit zijn. Is het niet om die redenen dat we aan de goden alleen feilloze offerdieren offeren?
A.	Uiteraard.
Vr.	Misvormde, zieke dieren worden dus niet geofferd. En het zou toch geheel en al absurd zijn om de goden schadelijke dieren als ratten of schorpioenen aan te bieden?
A.	Ja, daar ben ik het wel mee eens.
Vr.	Daarentegen is het doden van schadelijke en vijandige dieren op zich zelf wel geoorloofd, en ook de goden welgevallig, maar het doden van volmaakte dieren, die de mens geen enkel kwaad gedaan hebben, kan de goden niet welwillend stemmen.
A.	Nee, althans als de goden beter zijn dan de mensen.
Vr.	Maar als het doden van onschuldige dieren slecht is, hoe kan het resultaat van die misdaad dan aan de goden als geschenk worden aangeboden? Evenmin

kan het aanbieden van de lijken van slechte en vijandige dieren de goden welgevallig zijn. We

moeten dus wel concluderen dat het offeren van dieren in alle gevallen ongeoorloofd is, en omdat, zoals u zelf hebt toegegeven, elke vleesmaaltijd met een offer aan de goden gepaard gaat, moet men zich dus geheel en al van het eten van vlees onthouden.

A. Drommels, ik zie nu in dat mijn oorspronkelijke stelling onwaar was!

Het opvallende van deze redenering is dat ze zich baseert op een aanvaarde stelling (*endoxon*), om ten slotte via geldige logische stappen uit te komen op een op het eerste gezicht onaanvaardbare conclusie (*paradoxon*). Mocht de antwoorder onbekwaam zijn om de logische stappen te volgen, kan de vrager het met inductie proberen. Maar een logische argumentatie alleen is dwingend. De proposities van de antwoorder moeten aanvaarde stellingen, endoxa, zijn, evenwel, de aanvaarde stellingen hangen af van het publiek waarmee de antwoorder zich wil identificeren. Aan het woord endoxon kleeft niets denigrerends, het begrip is niet te vergelijken met het platonische *doxa*, de loutere mening, die tegenover de waarheid van de filosofen staat. De endoxa kunnen de aanvaarde opinies zijn van een beschaving, een heel volk, of alleen van het lagere volk, maar ook van geleerden binnen een bepaalde wetenschap, of van filosofen. De keuze van het woord wil niets anders zeggen dan dat je steeds uit moet gaan van wat door je publiek aanvaard is, wil je iets nieuws bewijzen.

Nu heeft de antwoorder in dit geval wel verloren, maar als hij per se van plan is om door te gaan met vlees eten, kan hij in het vervolg offer en vlees eten loskoppelen, maar hij moet dan wel de rechtspositie van de dieren verlagen, allemaal drastische ontwikkelingen die een zo algemene verandering van de endoxa met zich meebrengen dat men van een streven naar maatschappelijke verandering kan spreken. Iets dergelijks is, wat de Oudheid betreft, pas door het suprème offer van Christus, dat het mogelijk maakte alle andere offers af te schaffen, verwezenlijkt. In feite grijpt dit dilemma op een ongeoorloofde manier in in een discussie die millennia lang telkens weer, in huishoudens, op de markt en in tempels gevoerd is. Immers, het slachten - denk aan het slachten van een stier, of van het zelfgefokte konijn - is een aangrijpende gebeurtenis, te vergelijken met moord. Hoe aan de vanzelf ontstane wraak te ontkomen? Door neutrale zones te creëren. Tussen de te sympathieke slachtoffers: men-

sen, apen, paarden soms, en de te onsympathieke: roofdieren, ongedierte in, creëert men de categorie van het vee; rundvee, pluimvee, dat men niet te aardig en niet te onaardig gaat vinden.[2] In het Engels versiert men het dier dat men eet met andere namen: meat, beef, mutton. Vooral dat ziet er hypocriet uit, men denkt er dus niet te veel over na, of anders, de niet-radicale oplossing houdt de gemoederen bezig en de discussie op gang. Dat vind ik beter, want ik kan de vegetariërs ook wel voor hypocriet uitschelden door hen op hun consequenties te wijzen! Een paradijs overvloeiend van melk en honing! Als het geen moord is, is het wel diefstal.

Ik ben wat moe van al die consequenties geworden, en wel nadat ik een vegetariër die zelfs geen eieren eet heb zien demonstreren voor Abortus Vrij! Voor hem zijn kennelijk alle linkse opvattingen consistent. Ik gun hem dat idee, alleen, ik vind dat hij niet meteen zo agressief moet reageren als ik hem een vraag stel. Ik ben bereid zijn vegetarisch standpunt te respecteren, en ik vind ook dat abortus in de meeste gevallen moer worden toegestaan. Toch zou ik hem de dialectische vraag willen voorleggen of vegetariërs en tegenstanders van abortus niet door vergelijkbare gedachten over eerbied voor het leven gemotiveerd worden. Ik stel mij voor dat de vegetariër er zich uit zal redden door passende onderscheidingen te maken; ik hoef ze zelf niet te bedenken. Ik verwacht van zo'n debat geen bekering, maar betere argumenten dan ‘ik ben voor abortus’ (alsof ooit iemand voor abortus kan zijn), en respect voor de mening van de tegenstanders van abortus, resulterend in aanvaarding van een niet al te kwetsend en niet al te betuttelend compromis.

Maar we zijn nog in de vijfde eeuw, en het is begrijpelijk dat de verwachtingen hooggespannen zijn. Dit spel is in staat nieuwe waarheden te ontdekken. Maar het is daarom des te gevaarlijker; de antwoorder wordt gedwongen zijn meningen drastisch te herzien, hij wordt bekeerd. Maar als die bekering nu eens voorbarig was, is hij er misschien ingelopen? Vanwege het gevaar en ter vermijding van frustratie moeten de spelregels zo veel mogelijk verfijnd worden. Die taak heeft Aristoteles zich gesteld, eerst in de *Topica* en *Over de sofistische weerleggingen*, daarna in de andere zogenaamde logische werken als de *Analytica*. De spelregels hebben allereerst betrekking op de formulering van het probleem. Het alternatief moet een echt alternatief zijn en er moet dus onderzocht worden of er niet in de vraag meer dan één vraag verborgen is, zodat behalve met ‘ja’ en ‘nee’ ook nog geantwoord kan worden met: ‘aan de ene kant wel,

aan de andere kant niet'. Bij voorbeeld 'Zijn Jan en Piet thuis' of 'Is Jan muzikaal', drogredenen van *Veel Vragen* en *Dubbelzinnigheid*.

Een lezer wil wellicht proberen aan te tonen dat 'de jacht' op grond van moderne endoxa geoorloofd is. De conclusie, dat wil zeggen in het spel de uitgangsstelling, staat voor de vrager vast: de jacht is geoorloofd. Waar het nu om gaat is een propositie te vinden die als premisse voor een logische redenering dienst kan doen. Daar zit de moeilijkheid, want het is duidelijk dat de eerste stelling die de vrager opwerpt niet te dicht in de buurt mag liggen van het tegendeel van wat de antwoorder beweert (die de stelling koos dat jacht ongeoorloofd is) want dan zegt hij nee en hij moet juist beamen. Het is dus verboden de uitgangsstelling van de vrager direct in de discussie te betrekken (*petitio principii*, vragen naar de uitgangsstelling). Voorts moet de antwoorder oppassen dat hij zich niet te gauw of ten onrechte gewonnen geeft.

Bij voorbeeld als hij heeft toegegeven dat jagen sportiever is dan slachten, dan heeft hij nog niet toegegeven dat de jacht daarom geoorloofd is, want misschien is elk doden ongeoorloofd (*ignoratio elenchi*, niet weten wanneer je weerlegd bent). Maar dat betekent tevens dat de vrager er alle belang bij heeft dat dat wat uit zijn premisse logisch voortvloeit, inderdaad op het tegendeel uitkomt van wat de antwoorder aanhangt. De antwoorder moet er dan weer goed op letten dat de vrager niet een zijspoor inslaat, hij moet sommige vragen kunnen weigeren. Het is uiterst moeilijk voor de vrager om het spel fair te spelen, daar kan elke lezer van Plato's *Dialogen* van getuigen. Het is Aristoteles' bedoeling geweest om de spelregels van de dialectiek nog strenger te verfijnen. Daartoe wilde hij een aantal instrumenten aanreiken (*organa*), bestaande uit een methode om met begrippen te 'rekenen', waarbij de eerste opgaaf was de verscheidenheid van relaties tussen subject en predikaat zodanig vast te leggen dat de eerst onmetelijke verscheidenheid van relaties tot soorten wordt beperkt. Het hulpmiddel voor het objectief vastleggen van die relaties zijn de topoi, en ze worden in de *Topica* behandeld.

Het is een gelukkig of ongelukkig gevolg van deze preoccupatie geweest dat Aristoteles vervolgens in de *Analytica* iets ontdekt heeft dat sprekend lijkt op wat latere filosofen onder logica gingen verstaan. Het syllogisme is een vorm, *schema, figura*, waarin de met behulp van de topoi gevonden premissen worden gepresenteerd. Aangezien alle vormen volgens vaste regels tot één vorm - de eerste figuur - kunnen worden herleid, levert de presentatie (*dispositio*)

een eenvoudige mogelijkheid de logische samenhang achteraf te toetsen (*iudicium*). Over de aard van de proposities, de manier waarop A tot B behoort, zegt het syllogisme niets; niet wat de specifieke aard is van de relatie tussen ‘mens’ en ‘sterfelijk’, ‘vlees eten’ en ‘offer’, die in de *Topica* was behandeld. Het is van het grootste belang dat de in de *Topica* gehanteerde begrippen goed gedefinieerd zijn, en wel, zoals Aristoteles gedaan heeft, in hun structurele relaties van convertibiliteit: het predikaat van elke propositie is ofwel convertibel met het subject of niet. Als het convertibel is zegt het het wezen van het subject in welk geval het een definitie is of zegt het het wezen niet, in welk geval het een eigenschap is. Als het niet convertibel is, is het of een element in de definitie, in welk geval het het *genus* van het subject is, of het is geen element in de definitie, in welk geval het een *accidens* is. En zo gaat dat door.

De *Topica* gaf alle mogelijke verhoudingen tussen Subject en Predikaat aan; de *Analytica* drukt een deel daarvan uit door middel van de verschillen tussen ‘wel’ en ‘niet’ en tussen ‘alle’, ‘sommige’ en ‘geen’: ‘alle mensen zijn sterfelijk’, ‘sommige sterfelijken zijn menselijk’, ‘geen mensen zijn onsterfelijk’, enzovoort. Zo is dat deel van de relaties tussen Subject en Predikaat nu beter voor objectieve controle geschikt gemaakt.

Verwarrend is nu de presentatie (*dispositio*) want die is in de latere logicaboekjes synthetisch geworden (niet in de *Analytica*), dat wil zeggen de redenering verloopt vanaf een algemene uitspraak naar een bijzondere conclusie. Bij Aristoteles was het nog: ‘A behoort tot B, B behoort tot C, dus A behoort tot C.’ ‘Sterfelijk hoort tot mens, mens hoort tot Grieken, dus sterfelijk hoort tot Grieken.’ Maar later is dat geworden: ‘Alle mensen zijn sterfelijk, de Grieken zijn mensen, dus de Grieken zijn sterfelijk.’ De meest algemene stelling staat nu voorop.

Het gebruik van de termen analytisch en synthetisch is wellicht verwarrend. Dat komt omdat Kant de betekenis van de begrippen zo heeft veranderd dat er haast van verwisseling sprake is.

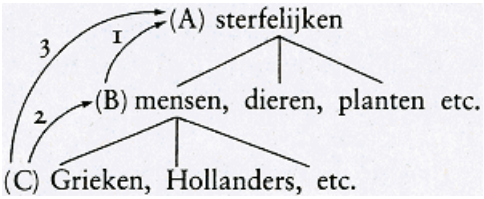
In de tijd voor Kant luidde de betekenis aldus: analyse gaat uit van het bijzondere om met behulp van topoi het algemene (een oorzaak) te vinden. Wie analyseert, determineert. De topica is een analytisch instrument, van belang voor het stadium van de *inventio*, de vinding. De *dispositio*, de uiteenzetting, kan deze volgorde handhaven - of liever imiteren. Het resultaat is een breedvoerig onderzoeksverslag, waarin op dialectische wijze voor en tegen wordt afgewogen.

Het ideaal is echter de stelselmatige opbouw van een begrippenpiramide die in een synthese alle gevonden algemeenheden ordent. Een synthese wordt dan een systematische ordening van het algemene naar het bijzondere. Een dergelijke synthese is bij voorbeeld te vinden in een botanisch of zoölogisch handboek dat taxonomisch is opgebouwd.

Voorbeelden van analyse in oude zin zijn terug te vinden in chemische analyse, psychoanalyse. De analist gaat uit van het strikt individuele, deze urine, dit probleem, en herleidt dit gegeven via beproefde methoden tot algemene bestanddelen, chemische elementen of een Oedipus-complex, die als oorzaken worden opgevat.[3] Met het verval van de topica in de achttiende eeuw werd analyse beperkt tot begripsanalyse; vandaar analytisch oordeel: een uitspraak die een term analyseert in samenstellende delen: ‘Een vrijgezel is een ongetrouwde man’ (waarbij uiteraard ‘ongetrouwd’ en ‘man’ weer algemener zijn dan vrijgezel, zie de linguïstische begrippenpiramide in I [26]. Van de weeromstuit werden (door middel van inductie gewonnen) ervaringsoordelen synthetisch genoemd: ‘Koper zet bij verhitting uit.’ Het moderne onderscheid is niet goed houdbaar.

De tegenstelling inductief-deductief loopt niet parallel met de oude tegenstelling analyse-synthese, want inductie is geen (topische) analyse, ook al lijkt een synthese weleens deductief.

Het syllogisme doet dan niets anders dan een al aanvaarde begrippenpiramide expliciteren:[4]



In het syllogisme wordt de verhouding tussen twee begrippen, ‘Grieks’ en ‘sterfelijk’, door het beide begrippen verbindende middenbegrip ‘mens’ verzekerd. Maar omdat in de presentatie synthetisch van het algemene naar het bijzondere geredeneerd wordt, ziet het ernaar uit alsof de conclusie ‘de Grieken zijn sterfelijk’ al is voorondersteld in de meer algemene stelling ‘Alle mensen zijn sterfelijk’, immers, die stelling is alleen maar acceptabel als ook het geval van de Grieken al is onderzocht. Vandaar dat door de scepticus Sextus

het syllogisme van petitio principii beschuldigd werd, uitgerekend een fout waar Aristoteles juist zelf tegen gewaarschuwd had.[5] Het misverstand ontstond omdat al in de tijd van Aristoteles de dialectiek was opgegeven, en daarna vergeten was. Het syllogisme leek een deductieve redenering, en men kwam toen voor de moeilijkheid te staan waar sindsdien de syllogistische logica onder gebukt gaat, namelijk dat het syllogisme van aanvaarde premissen naar een minder voor de hand liggende conclusie moet redeneren, wil de moeizame vorm zin hebben, of anders hoogstens ter controle achteraf kan worden gebruikt. De logica 'vindt' de premissen niet, de logica is een *ars iudicandi* of *ars critica*.

Maar dat is amputatie van wat Aristoteles wilde, de ars iudicandi verliest zijn zin als de *ars inveniendi* verwaarloosd wordt. Het syllogisme is oorspronkelijk niet meer dan een vorm van presentatie voor de resultaten die in de ars inveniendi zijn gevonden, en de laatste is een kunst om de premissen te vinden die een al gegeven conclusie rechtvaardigen. Aristoteles gaat er ook in de *Analytica* van uit dat het syllogisme kennis uitbreidt. Maar waar zit in het syllogisme de nieuwe waarheid? Die vraag moet luiden: voor wie is die waarheid nieuw? Het antwoord daarop luidt steeds: voor het publiek, en dat is in de dialectische situatie de antwoorder.

De situatie is als het ware zo dat een vrager naar middelen zoekt om een Griek als Socrates, die als antwoorder de stelling verdedigt dat de Grieken *on*sterfelijk zijn, ervan te overtuigen dat dat niet zo is. Hij kiest dan de strategie om als premisse te nemen: 'Alle mensen zijn sterfelijk'; als Socrates dat toegegeven heeft, en ook niet wil ontkennen dat de Grieken mensen zijn, dan is daarmee de partij gewonnen. Nu is dit voorbeeld een beetje flauw, maar zo zijn gemakkelijke voorbeelden nu eenmaal. Een zinvoller voorbeeld is misschien de advocaat die zich voor de taak gesteld ziet om de bewijsvoering voor de schuld van de verdachte te weerleggen door diens onschuld aan te tonen. Hij kan dat alleen maar doen als hij bepaalde gegevens kan verzamelen, op grond waarvan de rechter wel moet besluiten dat de man onschuldig was, dat wil zeggen de onschuld moet volgens een logische redenering uit de premissen worden afgeleid. De topica levert de techniek, de kunst (*techne*, ars) voor het vinden van premissen waaruit in een dialectische situatie een van tevoren (*voorlopig*) aangehangen stelling kan worden bewezen. De *topicus* leeft in een wereld van antwoorden, waar hij de juiste vragen bij moet zoeken.

Het gaat erom de dialectische speler te voorzien van een voorraad topoi, *loci*, ‘plaatsen’ die hem kunnen helpen bij het vinden van de proposities die de antwoorder wel moet beamen, en waar als *conclusie* de uitgangsstelling (*principium*) van de vrager uit voortvloeit. Een situatie die ook nu nog optreedt als bij voorbeeld een verdachte wordt ondervraagd. In de dispositio van de ars iudicandi staat de conclusie aan het eind van de redenering, in de dispositio van de ars inveniendi is de conclusie het uitgangspunt, van daaruit wordt analytisch naar de premissen gezocht. De methode van de inventio is analytisch, met andere woorden gaat uit van het bijzondere, en zoekt het algemene, is een ontleding van een individueel gegeven in zijn algemene delen, waarvan het zoeken naar de juiste naam het meest algemene geval is. Men denke aan een arts die analytisch op grond van eerst nog tamelijk specifieke trekken ten slotte een diagnose stelt door een samenvattende naam, die van de ziekte, te kiezen. Hij vermoedt (voorlopig) dat de patiënt aan die of die ziekte lijdt, en hij probeert die hypothese uit door gerichte vragen te stellen. Zo wordt, als het goed is, ook een verdachte ondervraagd.

Er is in de moderne logica of in de methodologie geen goed equivalent van een dergelijke wetenschappelijke strategie te vinden, of het moeten de moderne variaties van het praktische syllogisme van Aristoteles zijn: gegeven een bepaald doel dat ik mij heb gesteld, wat zijn de middelen die ik aan moet wenden om dit doel te bereiken.[6] Vergeten is dan dat het theoretische syllogisme in de zelfde richting gelezen moet worden. Nu is het best mogelijk dat het formidabele gebouw dat Aristoteles na de *Topica* nog in zijn *Analytica* heeft opgetrokken, in de praktijk voor de ars inveniendi niet zo handzaam was, terwijl de mogelijkheden van de ars critica verlokkender waren.

In Aristoteles' wetenschappelijke werken zelf zijn de syllogismen schaars. Dat betekent niet anders dan dat bij voorbeeld in de *Physica* het apodictisch stadium nog niet is bereikt; de wetenschap is nog niet geschikt voor het indrukwekkende deductieve gebouw dat Aristoteles in de *Analytica Posteriora* alvast had geschetst, en dat pas, zij het met andere bewijsvoering, door Newton zou worden opgetrokken. De wetenschap verkeert dus nog in het stadium van het zoeken naar oorzaken of algemene principes, dat wil zeggen de redenering verloopt nog steeds analytisch van het bijzondere (nu de empirische

gegevens) naar het daar achter liggende algemene (de wetmatigheden). Van belang is de combinatie van logica en empirie: de oorzaken of principes worden niet intuïtief gevonden. Aristoteles heeft niet voor niets talloze dieren uitgehongerd en gewurgd om de bloedsomloop te ‘vinden’! Als steeds een dubbelzinnigheid in het woord ‘onbekend’. De verschijnselen zijn aan ons, als gegeven, wel bekend, maar ze zijn nog ongeordend. De topoi zijn dan de verbale rubrieken die het ons mogelijk maken de veelheid van verschijnselen naar vaste kenmerken (*notae*) te ordenen. Is, bij voorbeeld die kleur een noodzakelijke eigenschap van die stof, of is het maar een bijkomstigheid? Ook in de paar gevallen dat er wel een syllogistische redenering in de *Physica* wordt toegepast, moeten we de conclusie beschouwen als het gegeven, het waargenomen feit, vanwaar de redenering op zoek naar een oorzaak of principe oorspronkelijk is vertrokken. Het bekendste voorbeeld is de wat merkwaardige oorzaak voor het niet twinkelen van de planeten. De gevonden oorzaak is de middenterm (B):

(1)	Alle lichten die dichtbij zijn - twinkelen niet	B-A
(2)	De planeten - zijn dichtbij	C-B
(3)	*Daaruit volgt noodzakelijk*:	
	De planeten - twinkelen niet	C-A

Het voorbeeld laat zien dat het ‘nabij zijn’ als oorzaak van het ‘niettwinkelen’ een uitbreiding van kennis betekent, zoals het voor Socrates iets nieuws was dat hij sterfelijk was, en voor de door mij geïntroduceerde antwoorder dat vlees eten ongeoorloofd was.

Het is duidelijk dat je zo niet ver komt. Afgezien van het feit dat Aristoteles in zijn dialectische redenatie een talent blijkt te hebben om alternatieven te verwerpen die achteraf juist vruchtbaar zijn gebleken, geen wetenschap is ooit zo opgebouwd dat zij ten slotte in syllogistische vorm van eerste principes of axiomata kon worden afgeleid.

In de middeleeuwse logica wordt weinig aandacht aan de *Topica* besteed. Maar dat is precies de reden waarom in de renaissance door de humanisten de scholastische logica als onnutte stinkende gotische krullentrekkerij wordt verworpen. Op grond van hun didactische instelling keren zij dan weer terug naar de ware Dialectica, de ars

inveniendi, die de leerlingen, ook de domsten, moet voorzien van een *copia*, een schat van argumenten, die ze in elke situatie paraat hebben. Aangezien de moderne logica sinds de negentiende eeuw weer bij de scholastische logica aansluit, komt de humanistische logica er slecht af; met Valla en Agricola begint de corruptie, zeggen de historici van de logica.[7]

In die veroordeling deelt ook de *Topica* van Aristoteles, een jeugdwerk, een overwonnen manier van denken. Maar er is geen enkele reden om aan te nemen dat Aristoteles zelf zijn *Topica* als een vergissing beschouwde. Al weer een voorbeeld van die deprimerende neiging van filosofen om aan te nemen dat de grote geesten van het verleden met het zelfde bezig waren als zij zelf, maar nog niet zo goed.

Om de terugkeer van de humanisten naar de ware Dialectica te illustreren zal ik een passage vertalen uit *De Inventione Dialectica* van Agricola, die ook duidelijk maakt dat de topische methode analytisch is, een kunst is om orde aan te brengen in de verwarrende hoeveelheid van verschijnselen, door van het bijzondere, de waargenomen zaak, te redeneren naar het algemene, kortom, door te classificeren. Rodolphus Agricola werd in 1444 in Bafloo bij Groningen geboren, en heet dus een Fries. Hij vierde triomfen in Italië, en wordt op een lijn gesteld met de klassieke auteurs over topica: Aristoteles, Cicero, Quintilianus en Themistius. In feite geeft hij dan ook een welsprekende en buitengewoon heldere systematisering van de verschillende manieren om de topoi te ordenen:

> ‘Dingen zijn onmetelijk in aantal, en de eigenschappen en diversiteit van de dingen zijn dus al evenzeer onmetelijk. Daardoor komt het dat alles wat bij een individueel ding hoort of niet hoort, op zich zelf door geen enkel betoog en door geen enkel menselijk inzicht kan worden omvat. Evenwel, alle dingen bezitten een gemeenschappelijke gestalte, hoe ze ook door eigen trekken van elkaar verschillen, ze hebben alle een zekere neiging tot gelijkheid van natuur, voor zover alle dingen een eigen substantie hebben, uit zekere oorzaken ontstaan, en een uitwerking hebben.
> Zeer vernuftige lieden hebben derhalve uit deze onordelijke bontheid der dingen de gemeenschappelijke rubrieken [*capita*] uitgekozen, zoals oorzaak, gevolg, en andere die we nog zullen behandelen, zodat, wanneer we op welke zaak dan ook onze aandacht richten, we deze rubrieken volgend meteen langs de hele natuur en de delen van de behandelde zaak kunnen lopen, langs alles wat ermee samenhangt en ervan verschilt, en daar een argument uit kunnen putten dat aangepast is aan wat ons is voorgelegd. Deze rubrieken, “gemeen” omdat ze alles wat over een zaak

> gezegd kan worden, bevatten, en dus ook alle argumenten, worden "plaatsen" genoemd, omdat daar als het ware in een bergplaats of schatkamer alle instrumenten zijn neergelegd die een overtuiging bewerkstelligen. Een "plaats" is dus niets anders dan een soort algemeen kenmerk van een ding met behulp waarvan we kunnen vinden wat in welke zaak dan ook bewijsbaar is. Op deze wijze zij dus "plaats" door ons gedefinieerd.'[8]

De topica als systeem van topoi, loci, plaatsen, biedt een kunstmatige (afsteek-)weg die men moet volgen (*methodos*), als hulpmiddel (*organon*) van de ars inveniendi, de kunst van het vinden van argumenten, wanneer een 'onderzoeker' op jacht is door het bos (*silva*) van de verschijnselen.

De topica is nog steeds niet meer dan een hulpmiddel voor classificatie. Dat is niet erg, mits het didactisch nut voorop staat. De topica levert niet meer dan een aantal nuttige wenken op: kijk eens of je hier wat aan hebt... of daaraan... om te weerleggen... om te bewijzen... Kun je de tegenstander weerleggen door middel van een definitie, kun je iets bewijzen door een opsomming van delen te geven, door te laten zien dat dit een noodzakelijke eigenschap is, of slechts een bijkomstigheid, bekijk de zaak in samenhang met andere zaken, let op de tijd, let op de plaats, wat zijn de gevolgen, wat zijn de oorzaken (zodat we de gevolgen beter kunnen bestrijden), hebben we iets aan de etymologie, waarmee kunnen we de zaak vergelijken, wat is de tegenstelling, wat het verschil. En dan worden er weer combinatiemogelijkheden gegeven door bij voorbeeld gebruik te maken van de topos van tegenstelling en van gevolg: als de gevolgen van deugd goed zijn, zijn de gevolgen van ondeugd slecht.

Alleen zo kunnen debatten geregeld verlopen, maar het is wel een krankzinnig werk om al de 338 topoi van Aristoteles uit je kop te leren!

Eindnoten:

1 Over dialectiek, logica en wetenschap leze men, naast de betreffende werken van Aristoteles zelf, in de reader J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, *eds. Articles on Aristotle, I, Science*, London 1975, en vooral E. Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic*, New York 1942 (ook in Duitse vertaling), en verg. L. Sichirollo, *'Dialegesthai'-Dialektik*, Hildesheim 1966, hfst. 5.
Over topoi twee readers: P. Jehn, *ed. Toposforschung*, Frankfurt/M 1972, waarin van belang: E. Mertner, 'Topos und Commonplace', J. Dyck, 'Die Rolle der Topik in der literarischen Theorie und Praxis des 17. Jahrhunderts in Deutschland', B. Emrich, 'Topik und Topoi'. Dit laatste artikel staat ook in: L. Baeumer, *ed. Toposforschung*, Darmstadt 1973, waarin verder van belang: W. Veit, 'Toposforschung', en de bibliografie.

2 J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin 1935; J.P. Guépin, *The Tragic Paradox*, Amsterdam 1968, blz. 209-210, zie V [8].

3 Zie art. 'Analyse', in H. Krings, H.-M. Baumgartner, Chr. Wild, *eds. Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, I, München 1973.

4 Zie H. Leisegang, *Denkformen*, Berlin 1928 (1951^2), blz. 224, en J. Lohmann, 'Vom ursprünglichen Sinn der aristotelischen Logik', in: F.-P. Hager, *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, Darmstadt 1972, blz. 179.

5 Zie Hamblin, *Fallacies*, blz. 95 voor Sextus en voor Mill, blz. 226.

6 N. Rescher, *Introduction to Value Theory*, Englewood Cliffs 1969, hfst. 4, blz. 30 e.v.; G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Ithaca 1971, blz. 96 e.v.

7 Bij voorbeeld W. Kneale & M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford 1962, blz. 33 e.v. (over de *Topica* van Aristoteles); blz. 300 over Valla en Agrippa: '...who started the corruption', verder W.D. Ross, *Aristotle* 1923 (New York 1959): 'the discussion belongs to a by-gone mode of

thought'; W.J. Ong S.J., *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Massachusetts, 1958, *passim* en hfst. 5, 'Agricola's Place-Logic'.

8 Agricola, *De Inv. Dial.* I, II, 8, zie C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell' Umanesimo, 'Invenzione' e 'Methodo' nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1968.

[8]
Het didactisch nut van topica

In de op de praktijk gerichte, voor een niet-filosofisch publiek geschreven *Retorica* van Aristoteles zien de topoi er heel onsystematisch uit, wat hun reputatie geen goed heeft gedaan. Het lijken nu wel advocaten-handigheidjes, weergegeven in de vorm van een onsystematische catalogus. Topos uit tegenstellingen: voorbeeld: zelf-

beheersing is goed want teugelloos leven is schadelijk; topos uit meer en minder (het a fortiori-argument): voorbeeld: als de goden niet alles weten, kunnen de mensen het nog veel minder; topos uit indeling: voorbeeld: men begaat onrecht om drie redenen, de eerste twee waren in mijn geval onmogelijk, de derde verwerpt u zelf.

Het woord topos is ontleend aan de kunst van de herinnering, die berust op het principe dat men woorden gemakkelijk kan onthouden als men ze met voorwerpen in een ruimte associeert. Men kan het als gezelschapsspel proberen: vraag de leden van het gezelschap willekeurige woorden te noemen, en kijk dan tijdens het noemen goed naar voorwerpen in de kamer. Uren later kan men dan de woorden nog in volgorde opnoemen, door gewoon op de rij af naar de voorwerpen te kijken. In omgekeerde volgorde kan het dus ook. Als iemand claimt dat hij de hele *Aeneis* van voren naar achteren én van achteren naar voren uit het hoofd kent dan heeft hij de *memoria artificialis* beoefend.

Uiteraard is voor zo veel plaatsen een enorm gebouw nodig, zoiets als een schouwburg. De leerling begint zich alle plaatsen van zo'n gebouw zo levendig mogelijk in het hoofd te prenten. Eén zo'n plaats associeert hij dan met iets dat hij wil onthouden, liefst ook weer in een zo levendig mogelijke vorm voorgesteld. Het opbouwen van zo'n artificieel geheugen is een enorme inspanning, een duffe training, maar het resultaat was wel een enorme hoeveelheid herinneringen, die mensen in eenzame opsluiting voor verveling of waanzin kon behoeden.[1]

Een zodanig gemeubileerd brein, een ware ‘hokjesgeest’, werd ook benut om de verschillende typen argumentatie op te slaan. De topoi van de inventio zijn dus *sedes argumentorum*, de plaatsen waar men de argumenten uit put. Wie zeker wil zijn dat hij geen mogelijk argument heeft overgeslagen, zal ‘aan alle deuren van de topoi kloppen’. Zo is de topica dan verder de geschiedenis ingegaan, niet in de eerste plaats als een systematische leer maar meer als een didactisch hulpmiddel voor het vinden van argumenten. De vraag is dan of de topica wel gesystematiseerd moet worden, of de grote verscheidenheid van gezichtspunten die door middel van de topoi gewonnen kan worden, en die juist door het catalogusachtig karakter van de topica bevorderd wordt, niet een praktisch voordeel biedt.

De topica levert de regels voor het oplossen van problemen. De vragen die een onderdeel van het probleem vormen, worden onder-

scheiden in onbeperkte kwestie (*questio infinita*) als ‘to be or not to be’ en beperkte kwestie (*questio finita*) als ‘moet ik nu zelfmoord plegen’. Men maakt van een onbeperkte kwestie een beperkte kwestie door er de omstandigheden bij te betrekken, en die worden gevonden door het rijtje af te werken: *Quis quid ubi quibus auxiliis cur quomodo quando*: ‘Wie, wat, waar, met welke hulpmiddelen, waarom (waarvoor), hoe en wanneer’, die ook als de topoi van het empirisch onderzoek kunnen gelden, en daarmee voorbeeldig werken voor een uitputtende beschrijving. Ze kunnen dan ook heten topoi van inachtneming van de persoon (*ex persona*), de zaak (*ex causa*) enzovoort. (Lausberg § 329). Voor gebruik als topoi leenden zich ook de verwante Aristotelische *kategoremata*: kwantiteit, kwaliteit, relatie, positie, plaats, tijd, staat, (actieve) handeling en (passieve) aandoening: de pen die ik nu vasthoud is lang en dun, zwart, van mij, rust op de punt, op dit papier, om II uur 's ochtends, gevuld met inkt, maakt zwarte strepen en wordt door mijn hand vastgehouden. Voor besluiten betreffende de toekomst kon men dan nog de *telika kephalaia* gebruiken, gezichtspunten waaronder het nuttige en eerbare, de criteria van het deliberatieve debat, kunnen worden bekeken: is het geoorloofd, wettig, voordelig, edel, aangenaam, gemakkelijk? Zo niet, dan toch noodzakelijk en mogelijk? Die twee laatste gezichtspunten mogen alleen de doorslag geven als alle andere argumenten falen in een wanhopige situatie, bij voorbeeld als het besluit valt gijzelaars met geweld te bevrijden. Die handeling is helaas niet geoorloofd, wettig enzovoort, maar wel noodzakelijk en mogelijk. Zo werden kinderen, tot voor kort, geoefend alle mogelijke zaken vanuit verschillende gezichtspunten zo uitputtend mogelijk te beschrijven aan de hand van retorische handboeken en commentaren op Aristoteles.

De leerling werd geoefend in het overzien van voor en tegen door pleidooien te houden over fictieve onderwerpen *in utramque partem: controversiae* in het genus iudiciale, *suasoriae* in het genus deliberativum. De opgaven moeten een goed dilemma bevatten en zijn, als oefenstof, vaak extravagant onwerkelijk.

Twee voorbeelden uit Seneca Rhetor:

Thema: een dief beschuldigt een verrader.

Regel: Een dief mag niet spreken in de volksvergadering.

Opgaaf: Iemand beschuldigt een rijk man van verraad. Hij breekt bij hem in, en steelt brieven van de vijand. De rijke wordt veroor-

deeld. Later wil de dief in de volksvergadering een rede houden, wat hem wordt belet. Hij klaagt aan wegens krenking van zijn eer.

Voor: ...Ik heb gestolen, maar van een verrader... kan het diefstal heten wat de eigenaar vreest als het zijne te herkennen... als het diefstal is, hier, je krijgt het terug...

Tegen: ...Mijn god, welk een aanblik! Het lot van de staat balanceert tussen een dief en een verrader. Hij tracht de mislukking van zijn inbraak de schijn van wijs beleid te geven...

En uit de *suasoriae*: Alexander de Grote heeft het Perzische rijk veroverd, zal hij nu ook nog de oceaan oversteken?

Schrijf zelf maar twee opstellen: een om het plan aan te raden, een om het af te raden. Als regel geef ik op: bekijk eerst systematisch welke je gebruiken kunt van de *telika kephalaia*.

Met behulp van de topica kan iedereen zelfs dichten. Shakespeare heeft het zo geleerd. Een gedicht over de oorlog? De *etymologie* levert wat op: de Romeinen noemden u Bellum. Dan een *definitie*, gevolgd door opsomming van kenmerken? Iets over de *effectus*? Vervolgens een *vergelijking* en ten slotte als *tegenstelling* de weldaden van de vrede.[2] Goed dat was dan de eerste klas, zo kan iedereen het leren.

Voor de volwassen Shakespeare was de rijke argumentatie een ‘tweede natuur’ geworden. Toch blijkt uit het onderzoek naar de dialectische en retorische achtergrond van Shakespeare dat er nog heel wat schoolse elementen in zijn werk zijn terug te vinden. Hoe dan ook, en afgezien van het genie: de rijke argumentatie, en dus ook de rijke karakterisering van zijn toneelfiguren zijn terug te voeren op zijn opvoeding. Die maakte dat hij in een meelijwekkende scène geen kansen onbenut liet en daardoor met pathetische tegenstellingen kon werken (*amplificatio*): de diepe val van hoge heren, het onrecht zwakke vrouwen aangedaan, een uitgewerkt conflict tussen echtelijke plicht en persoonlijke ethiek, maar ook in de gedetailleerde schilderingen door middel van de omstandigheden kon roeren.[3]

Een dergelijke redeneertrant werd op school geoefend in opstel of essay, en we vinden hem terug in de *Essays*, van Bacon, maar vooral van Montaigne. Daar zien we ook in de rijkdom aan voorbeelden uit antieke teksten een andere kant van de ‘gemeenplaats’. De loci werden ingestudeerd aan de hand van passende teksten uit de klassieken waaronder toepasselijke historische anekdotes. Ze werden opge-

schreven in wat in het Engels een *Commonplace Book* heette. Maar zo schools opgevat kan de gemeenplaats op een cliché gaan lijken. In die betekenis werd het Engelse woord in de achttiende eeuw in het Duits vertaald tot ‘Gemeinplatz’ en zo is ‘gemeenplaats’ tot ‘cliché’ geworden.[4] We moeten wel oppassen topos niet uitsluitend in de zin van cliché te gebruiken, zoals Curtius in zijn misleidende boek heeft gedaan; een door de fixatie op de inhoud van de overlevering van de Europese beschaving irritant conservatief boek, daarenboven op haast elke pagina getuigend van onbegrip voor de retorica.[5]

Het idee om met een schrift bij de hand antieke schrijvers te lezen dateert uit de vijftiende eeuw en het idee de leerling van een overvloed aan topoi te voorzien heeft zijn hoogtepunt gevonden in de schoolboeken van Erasmus, *De Duplici Copia Verborum et Rerum* (Dubbele voorraad van woorden en zaken), waarvan het eerste deel stilistische variaties bevat, het tweede deel illustratiemateriaal op allerlei gebied, over deugden en ondeugden, geloof en ongeloof geeft en laat zien hoe voorbeelden op verschillende manieren kunnen worden gebruikt. In de *Adagia* geeft Erasmus dan nog een onvoorstelbare hoeveelheid kernachtige gezegdes, voor en tegen praktisch alles, zoals spreekwoorden nu eenmaal werken.[6]

De traditionele topica is, kortom, nuttig als didactisch hulpmiddel. Het onderwijs werd er wellicht overdreven saai en duf door. Maar zo'n manier van lesgeven benadeelt de luie intelligente kinderen en bevoordeelt de ijverige domme. Dat is ook de uitgesproken bedoeling van het humanistisch retorisch onderwijs geweest. Iedereen moest van een rijke schat aan pasklare argumenten worden voorzien.

Het dorre systeem was verder onschadelijk omdat alle topoi wellicht wel moesten worden nagelopen, maar uiteraard alleen de beste voor de uiteindelijke presentatie werden uitgekozen. Ik zal niet ontkennen dat schoolse humanistische betogen vaak nodeloos breedvoerig zijn; de zelfde traditionele gemeenplaatsen worden alleen maar gevarieerd. Maar het idee is goed, of beter dan het idee dat de leerlingen overal vanzelf op moeten komen. Want dan krijg je pas gemeenplaatsen! Lees de kinderrubrieken maar!

Eindnoten:

1 F. Yates, *The Art of Memory*, London 1966, over de efficiëntie: G.H. Bower, ‘Analysis of a Mnemonic Device’, *American Scientist*, 58 (1970), blz. 496 e.v.
2 Naar art. van J. Dyck, in Jehn, *Toposforschung*, blz. 142 e.v. (uit poëtica van Omeis).
3 T.W. Baldwin, *William Shakspere's Small Latine & Lesse Greeke*, Urbana 1944, II, hfst. 34: ‘The Rhetorical Training of Shakspere: Cicero, Topica’, blz. 108 e.v. en bij voorbeeld hfst. 39, ‘Upper Grammar School: Shakspere's Themes’.
4 J. Mertner, ‘Topos und Commonplace’, in: Jehn, *Toposforschung* blz. 20 e.v.
5 E.R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, overvloedige kritiek in de beide readers *Toposforschung*.
6 Overzicht in: R.R. Bolgar, *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge 1954, blz. 270 e.v.

[9]
Analyse met behulp van topoi in de beroepspraktijk, inductie in het wetenschappelijk onderzoek

De term inventio, vinding, zegt het eigenlijk al, en de relatie tussen topoi en artificieel geheugen maakt het nog duidelijker: het gaat hier niet zozeer om het zoeken naar het onbekende als wel om het inpassen van het onbekende in bestaande classificaties. De inventio is een traditionele techniek, passend in een traditionele maatschappij. Nu moeten we altijd oppassen met termen als nieuw of traditioneel. Bij nieuw hoort altijd: voor wie, en vergeleken met wat. Het onderzoek is traditioneel, ja zelfs routineus, maar het is voor A verrassend dat uit het urine-onderzoek blijkt dat hij suikerziekte heeft, en het is voor de detective verrassend als blijkt dat de butler het gedaan heeft en niet de lord. Daarbij, ook al zijn de vragen routineus: ze zijn toch in die zin wel formeel dat er ook ruimte overblijft voor verreikende, inhoudelijk onverwachte conclusies. Ik denk nu aan een onderzoek naar invloeden. De vraagstelling is traditioneel, de historische methoden zijn het ook, maar het nieuwe feit dat bij voorbeeld in het vijftiende-eeuwse Spanje de *Brieven* van Seneca al zo'n invloed blijken te hebben gehad kan een revolutionaire invloed krijgen op het beperkte gebied van de cultuurgeschiedenis van Spanje, en verder onderzoek kan weer verdere oorzaken opleveren.

Men kan op twee manieren kritiek inbrengen tegen een dergelijke opzet. De ene is verwant aan het begrip paradigma, zoals dat door toedoen van Kuhn in de mode is gekomen. Kort, en veel te grof gezegd: beproefde methoden leveren alleen beproefde resultaten op. Een historische wetenschap die de topoi van de omstandigheden afwerkt, zal altijd blijven steken in het paradigma van de vertelde geschiedenis, en dat wil zeggen dat gezien vanuit een nieuw paradigma, als van de geschiedsopvatting van de Franse richting van de *Annales*, een dergelijke traditionele geschiedschrijving essentiële tekortkomingen vertoont. Ik blijf dat een kwestie van accentuering vinden, en het voordeel van een dergelijke revolutie weegt dan niet geheel op tegen het nadeel ervan, namelijk de verarming, als men met een zo exclusief paradigma werkt. Deze topische methode is, zeker op het gebied van het menselijk handelen, niet in staat algemene stellingen te vinden. Toch was dat de uiteindelijke bedoeling. De fout zit in de correspondentie-opvatting van waarheid die met dit hiërarchisch denken gepaard gaat: men gelooft dat de werkelijkheid

hiërarchisch geordend is, en dat geloof rechtvaardigt de analyse op deelgebieden: eens moet, vanzelf, stap voor stap, steen voor steen, de piramide oprijzen; dan zal al het deelonderzoek ten slotte hebben geleid tot de meest algemene oorzaak aan de top.

In de aristotelische traditie is een algemene stelling de bevestigende vorm van een onbeperkte kwestie, een *thesis*. Bij voorbeeld: onbeperkte kwestie: 'Is het in het algemeen goed om te trouwen?' Thesis: 'Het is in het algemeen goed om te trouwen.' De bevestigende vorm van een beperkte kwestie heet onderstelling, *hypothesis*. Beperkte kwestie: 'Is het goed dat Jan nu met Ans trouwt', hypothesis: 'Alle omstandigheden in acht genomen is het goed dat Jan nu met Ans trouwt.' Als het antwoord 'ja' luidt lijkt er niets aan de hand te zijn. Maar als het antwoord nu luidde: 'Nee, want de stand der planeten is ongunstig, er dreigt oorlog'? Of: 'Nee, het standsverschil is te groot'? Zou de algemene stelling daarin moeten voorzien, en het liefst een reeks voldoende en noodzakelijke voorwaarden voor een gelukkig huwelijk moeten bevatten? Nee toch zeker! Maar de taalfilosofen dan, die een dergelijke reeks op willen stellen voor gelukkig beloven? (zie IV [14].) De retorica laat de theseis over aan filosofie en wetenschap, maar maakt er wel gebruik van bij de formulering van haar hypotheseis. Dat is een andere manier om te zeggen dat de retorica in engere zin zich bezighoudt met de analyse van praktische problemen zoals: is hij de moordenaar, moeten we nu de oorlog verklaren, en daar is altijd, ook nu nog, een dialectische redenering voor nodig.

Voor het opstellen van de hypotheseis vormen de theseis een leidraad, maar omgekeerd maken hypotheseis een zaak rijp voor theseis, en daarmee voor het hoogste wat er is, de wetenschappelijke synthese. Men hoopt dat de theseis vanzelf aan het licht zullen treden zodra er een voldoende voorraad hypotheseis in uitgewerkte vorm beschikbaar is.

Die hoop gold vooral voor de natuurwetenschappen; de vertelde geschiedenis blijft door het contingente karakter van het menselijk handelen op het hypothetisch niveau staan: waar, wanneer, hoe, waarom, met welke hulpmiddelen hebben Caesar, Napoleon, oorlog gevoerd. Enige systematiek is geboden, echter steeds in relatie met de omstandigheden. (Stilistische) kunstgeschiedenis en archeologie zijn duidelijke voorbeelden van een hypothetische wetenschap in antieke zin. De archeoloog gaat (analytisch) uit van een voorwerp, beantwoordt de vragen: wat stelt het voor, waar dient het

voor, en waar en wanneer, eventueel door wie werd het gemaakt, met welke hulpmiddelen, hoe? Het resultaat is dan dat het voorwerp in een stilistische ontwikkeling kan worden geplaatst, en ook dat eventueel het inzicht in die ontwikkeling verandert.

Een dergelijke door analyse naar vaste gezichtspunten gevonden theorie is voltooid in *Vom Kriege* van C. von Clausewitz (1780-1831): daar zijn de historische hypotheseis verheven tot het niveau van theoretische theseis. Zijn op het universele begrip gerichte blik is doorgedrongen tot het wezen van de oorlog. Maar tevens is de theorie een ware krijgs*kunst*, dat wil zeggen de in de analyse gewonnen inzichten leiden vanzelf van ‘weten’ naar ‘kunnen’, van theorie naar praktijk.

Men maakt een onderscheid tussen algemene topoi, *loci communes*, ‘gemeenplaatsen’ die bij het vinden van elke thesis of hypothesis behulpzaam zijn, en de aan bepaalde vakgebieden en aan een *status quaestionis* (gaat het om feiten, definities, waarden?) gebonden specifieke topoi, die helpen bij het opstellen van hypotheseis, dus voor het beantwoorden van praktische vragen. Zo heeft een rechercheur een eigen lijst van topoi die hem kunnen helpen als hij wil vaststellen wie de moordenaar is. Het alibi is zo'n vaktopos: ‘Hij kan het niet gedaan hebben, want hij was elders.’ Verwant met de topos van inachtneming van tijd: ‘Hij was toen al dood of nog niet geboren.’

Wie op de middelbare school in retorica was getraind, en daarbij een van de twee meest populaire schoolboeken aller tijden, Cicero's *De Inventione* gebruikte, leerde uit het Tweede Boek een geordende lijst van topoi uit het hoofd, die alle moeilijke gezichtspunten leverde voor advocaat en verdediger als het gaat om de *status coniecturalis*, de status van het vaststellen van de feitelijke toedracht. *Ex Causa*: wat was het motief, een impuls? Liefde soms? Dan moet de aanklager ook in het algemeen laten zien hoe krachtig de liefde wel kan zijn. Of met voorbedachten rade? Wat was dan het voordeel? *Ex Persona*: wat was zijn reputatie, zijn karakter, zijn opvoeding? *Ex Facto*: plaats, tijd, gelegenheid, verlokkingen. Zo heb je een rijke opsomming van mogelijke gezichtspunten die kunnen dienen om een onzekere zaak - ‘Heeft hij het gedaan?’ - tegenover de rechter wat aannemelijker te maken: ‘Hij heeft het vast niet gedaan want zijn reputatie is smetteloos, hij had geen enkel motief.’

De niet in topica doorknede leek kent deze bewijsvoering wellicht nog het best uit de samenvattingen die een detective geeft aan het eind van detectiveromans, bij voorbeeld van Agatha Christie.

Ook de automonteur of medicus heeft zo'n checklist. Opvallend is dan weer dat systematisering niet noodzakelijk is. Zo werkt ook een kunstkenner, een antiquair, als hij een werk aan een periode of aan een kunstenaar wil toeschrijven. Hij heeft geleerd op bepaalde moeilijk te vervalsen indices te letten: een krul hier, de vorm van een geschilderd oor daar, het handschrift. We zouden dit een vorm van probleemoplossing kunnen noemen op HBO-niveau; de wetenschappelijke systematisering ontbreekt dan nog. Belangrijk is echter wel dat deze aanpak zo effectief is. De antiquair kan zonder universitaire studie heel precies dateren, terwijl de kunsthistoricus in de grootste moeilijkheden geraakt als hem gevraagd wordt de kenmerken van een periode, de karakteristieke trekken van een kunstenaar te systematiseren.

We krijgen nu een tegenstelling tussen op problemen gericht dialectisch denken en systematisch denken. Het dialectisch denken kenmerkt zich door een rijke redeneertrant, waarin voorzichtig voor en tegen wordt afgewogen (*prudentia*). Het is in de presentatie (dispositio) een verslag van een poging tot vinden, dus van onderzoek.[1] Zo'n verslag kan weer bij wijze van spelregel geschematiseerd worden, bij voorbeeld in de middeleeuwen: ‘of wellicht...’ (probleemstelling) (1), ‘welnu, het blijkt dat...’ (naastliggend gezichtspunt) (2), ‘maar daarentegen...’ (weersprekende gezichtspunten) (3), ‘de oplossing is dus...’ (4), ‘maar zijn er eventueel nog tegenwerpingen?’ (5). Zo wordt voorzichtig naar oorzaken en dergelijke gezocht of naar eigenschappen. Die zouden dan later in een deductief systeem als premissen voor syllogismen kunnen dienen, maar in het dialectisch stadium komen ze nog niet in uitgewerkte vorm voor.

In de achttiende eeuw verschoof, onder invloed van de successen van het empirisme, de aandacht van de kunstmatige bewijzen in de vorm van syllogismen naar bewijzen op grond van door experimenten gevonden feiten, dus naar inductie. Toen werd door Reid en Campbell het argument van Sextus dat het syllogisme geen uitbreiding van kennis kan betekenen, opgedolven. Deze stelling is later, door toedoen van John Stuart Mill, officieel geworden.[2] De inventio wordt dan tot inductie beperkt en het hele apparaat van de *Topica* wordt als verouderd verworpen. Maar inductie is niet het zelfde als analyse! De tegenstelling analytisch-synthetisch wordt nu verschoven naar de tegenstelling inductief-deductief. Het is te betreuren dat de analyse uit de belangstelling verdween, want nu worden ongemerkt aan de inductie vermogens toegekend, die beter aan de analy-

se worden toegeschreven. Van inductie is nooit een inventio te maken, maar een topica kan in de computer!

Het is ook nu nog van belang de scheiding tussen ars inveniendi en ars iudicandi in het oog te houden; de manier waarop iemand aan zijn stellingen gekomen is ('context of discovery') moet losgemaakt kunnen worden van de manier waarop hij zijn stellingen rechtvaardigt ('context of justification'), en wat het laatste betreft, het moet mogelijk zijn dat stellingen die eerst gebrekkig gerechtvaardigd werden, als die van Copernicus en Galilei, later in dit opzicht verbeterd worden. Het is een ongelukkig gevolg van Kuhns belangstelling voor de geschiedenis en de sociologie van de natuurwetenschappen (die zich overigens blind staart op de 'moderne', dat wil zeggen niet of niet zuiver aristotelische wetenschap), dat de manier waarop de beoefenaar van wetenschap te werk gaat, nu door sommigen gebruikt wordt om de resultaten van de wetenschap aan te vallen. Dat leidt tot het 'anything goes' van Feyerabends *Against Method*, tot een irrationalisme waarin geloof in heksen op een lijn staat met geloof in atomen.[3] Maar uiteraard hoopt Feyerabend dat zijn eigen boek aangevallen wordt op de daarin gehanteerde argumenten, onder meer op zijn whorfiaanse opvatting van cultuurgeschiedenis.

Het is irrelevant om op te merken dat context of discovery en context of justification niet goed te scheiden zijn, omdat de 'Wertbeziehung' al in de keus van de onderwerpen tot uiting komt, of omdat de conclusies gestuurd worden door de verlangens of vooroordelen van de onderzoeker of zijn publiek, kortom, door de ideologie. Voor de gang van zaken in de wetenschap zelf is het uitsluitend van belang dat geleerde B het betoog van geleerde A alleen op de in het betoog vermelde feiten en goede redenen beoordeelt.

Ja, 'anything goes' in de inventio, maar met dit voorbehoud dat een lijst van topoi efficiënter is dan zo maar in het wilde weg raden. Wordt het bestaan van een topica ontkend of vergeten, dan is de inventio een irrationeel proces geworden. De vraag: hoe kwam hij daarop, wordt dan beantwoord door uiterst grove sociologische of psychologische verklaringen. Dat is het averechts gevolg van rationalisme, een verschraling van het intellect, waardoor dus ook een onnodig grote plaats wordt ingeruimd voor het irrationele.

Het vinden van stellingen die onverwachte logische relaties met andere stellingen blijken te hebben, is het kenmerk van het wetenschappelijk genie. Als het irrationele element in de vinding wordt

beklemtoond, wordt de bewondering voor het genie des te groter. Dat is misschien leuk voor degeen die zo door het volk tot genie wordt uitgeroepen, maar het is niet democratisch. Het is een paradox dat net op het moment dat de techniek op alle gebieden om zich heen greep, het gemechaniseerd maken van teksten ter wille van een paar genieën bewust werd verworpen. Sindsdien bevordert de school de ongelijkheid in de klas.

Eindnoten:

1 G.B. Vico, *De Nostri Temporis Studiorum Ratione*, Napels 1708, met Duitse vert., Darmstadt 1963^2, hfst. III, zie ook: Th. Viehweg, *Topik und Jurisprudenz*, München 1953.
2 W.S. Howell, *Eighteenth Century British Logic and Rhetoric*, Princeton 1971, afd. 5: 'The New Logic' blz. 295 e.v., 388, 401 e.v.
3 P. Feyerabend, *Against Method, Outline of an anarchistic Theory of Knowledge*, London 1975, hfst. 14 en 17.

[10]
Het nut van inventio en logica

Wat is van dit hele schrikwekkende apparaat, dat van de Oudheid tot de achttiende eeuw op school onderwezen werd, retorisch gezien bruikbaar? Een moderne topica zou niet gek zijn, eventueel in de nier-gesystematiseerde vorm zoals zij in de *retorica* voorkomt, dat wil zeggen: als een lijst van gezichtspunten die helpen bij het zoeken naar argumenten en dus ten slotte ook kunnen helpen bij het opbouwen van een rijke, voorzichtige argumentatie.

Maar topoi kunnen niet gebruikt worden als hulpmiddel bij de analyse van teksten, zoals tegenwoordig weleens geprobeerd wordt. Daarvoor zijn de topoi te weinig uitputtend, te weinig universeel, en ook in het geval van een retorische tekst die er zo schools uitziet dat men kan vermoeden dat de schrijver of dichter er een traditionele topica voor heeft gebruikt - zoals in mijn voorbeeld van het schoolse gedicht over de oorlog - zijn we nog niet zeker welke topoi de schrijver oorspronkelijk in zijn hoofd had. De inventio is een voorstadium van de verwerking, en dat heeft niet altijd zijn sporen in de uitwerking achtergelaten.

Filosofen hebben de neiging gehad de topica uitputtend te maken, een supertopica die over alle dingen zonder kennis van zaken de waarheid kan produceren. Zo'n supertopica heet *clavis universalis*, universele sleutel, of *ars combinatoria*, de gedachtengang heet lullisme. Aangezien de systematicus alleen het systeem hoeft te veranderen om de dingen te veranderen, kan hij nu opeens toveren (*magia naturalis*): Giordano Bruno. Leibniz heeft ook zoiets geprobeerd. Het moeilijkste is het analytische stadium; hoe vind je het zo begeerde *alphabetum cogitationum humanarum*, het alfabet, als het ware de atomen waaruit elke menselijke gedachte is samengesteld? Als het eenmaal gevonden zou zijn, was daarmee een techniek gewonnen

voor de synthese van alle mogelijke argumenten, een mechanische ars inveniendi.[1] Moderne filosofische logici branden zich nog weleens aan de vonken van dat schrikbarend vuur.

We hebben overigens gezien dat de dialectiek meteen al faalde als methode om de waarheid te vinden. Wie heeft niet bij de schoollectuur van Plato al de neiging gehad te roepen: 'Ignoratio elenchi, stop! Je bent nog niet weerlegd, maak op zijn minst een nieuwe semantische indeling om aan tegenspraak te ontsnappen!' Er is gelukkig geen argumentatietechniek ontwikkeld die duidelijk maakt dat een van de partijen het logisch gezien verloren heeft. Toch is dat nog steeds het ideaal van de bouwers aan een moderne argumentatietheorie. In een recent overzicht van antieke en moderne argumentatietheorie ten behoeve van studenten taalbeheersing[2] - tegenwoordig ondergebracht bij de Neerlandistiek - nemen de schrijvers aan dat het de bedoeling is van de formele dialectiek van professor Barth om meningsverschillen zo op te lossen dat het mogelijk wordt dat 'een der partijen inziet dat hij of zij de discussie verloren heeft... Gesteld dat beide partijen van tevoren de regels van een zeker formeel dialectisch systeem hebben aanvaard, dan ligt het voor de hand dat de partij die verloren heeft zijn eigen uitgangspositie herziet.'

Een dergelijke gedachte fascineert de schrijvers. Er zouden spelregels moeten worden uitgevonden met bijpassende notatie naar het voorbeeld van het schaakspel, waardoor het onbetwistbaar duidelijk zou kunnen worden wie gelijk heeft.

Socrates, die lastpak, is dus voor niets gestorven! Discussies die met de totale nederlaag van een van de betrokken partijen moeten eindigen, welk een schrikbeeld! En dan nog speciaal Neerlandici die als eersten in de geheimen zullen worden ingewijd - als ze ooit geopenbaard worden, wat de democratie en de tolerantie verhoede. Is het niet veel beschaafder de tegenstander een eervolle aftocht te waarborgen? Als ik iets aan een discussie heb, dan is dat omdat ik geconfronteerd ben met inzichten waarvan ik de redelijkheid in de zin van verdedigbaarheid kan inzien, en die mij daardoor in staat stellen mijn mening te modifiëren, op zijn best oude inzichten in nieuwe inzichten te integreren.

Ik stel mij de volgende discussie voor, waarbij ik uitga van de absurde polariseringen die in de voorbeelden van argumentatietheorie gebruikelijk zijn.[3] A zegt: 'Deze wasmachine is veilig.' B ontkent die uitspraak en zegt: 'Deze wasmachine is niet veilig.' Wat is nu het resultaat van een zinvolle discussie? Toch niet dat een van beide

partners ‘inziet dat hij de discussie verloren heeft?’ Ik stel mij voor dat B aan A een aspect laat zien dat volgens hem onveilig is, en als A toegeeft dat die schakelaar inderdaad niet veilig is, zal B zo beleefd zijn - als hij op dit ene punt gewonnen heeft - om er de nadruk op te leggen dat de wasmachine voor de rest wel veilig is, wat A het gevoel geeft dat hij toch niet helemaal ongelijk had, en beiden kunnen een brief schrijven aan een instantie om te proberen te bereiken dat het gebrek hersteld wordt. Daarna is iedereen tevreden, want de wereld ziet er nu wat beter uit. Ook als de zaken niet zo simpel liggen is het zaak ervoor te zorgen dat de verliezer niet het gevoel krijgt zijn gezicht te hebben verloren. Discussietechniek is wat dat betreft goed te vergelijken met verstandige onderhandelingstechniek. Een discussiant die in het nauw gebracht wordt door argumenten voelt zich bedreigd en wordt agressief. Argumentatietechniek moeten we niet aan logici of filosofen overlaten. De door Aristoteles voorgestane presentatie van gevonden waarheden in een syllogisme werkt ook al averechts. Het syllogisme overtuigt de tegenstander niet, hij vindt in tegendeel dat het syllogisme door zijn expliciete vorm het standpunt van de ander ontmaskert. Wie argumenteert verzwakt immers zijn positie. Aan de voorbeelden uit [7] - het syllogisme over het niettwinkelen van planeten - is al te zien dat, verre van een dwingende indruk te maken, een syllogisme op iedereen behalve op verstokte bewonderaars van het door de filosoof aangehangen standpunt een ontmaskerende indruk maakt. Dat geldt voor alle pogingen om met behulp van syllogismen iets te bewijzen: het nut van de monarchie door Dante, of het bestaan van God door Descartes. Voor de tegenstander zien de argumenten er, juist door de uitgewerkte vorm, ongeloofwaardig uit. Het is bepaald niet alleen om de schijn van pedanterie te vermijden dat in de retorica het syllogisme verschijnt in zijn onvolledige vorm, het enthymeem, dat wil zeggen: niet meer dan twee zinnen door ‘dus’ of ‘want’ verbonden.

De aardigheid van een enthymeem (van de eerste orde) is dat het de *maior* suggereert. Wie zegt; ‘Jan is op bezoek geweest, hij zat dus in moeilijkheden’ suggereert een derde propositie: ‘Jan komt alleen als hij in moeilijkheden zit.’[4] Of misschien liever: ‘Jan komt alleen uit eigenbelang’? Het is belangrijk dat open blijft wat er nu precies gesuggereerd werd. Maar omgekeerd kan explicitering van een enthymeem ook gebruikt worden door een tegenstander om verzwegen vooronderstellingen van een spreker uitgesproken te maken. Explicitering geschiedt dan om te ontmaskeren, want in hun algemeen-

heid zijn vooronderstellingen immers altijd betwistbaar. Zo kan iemand rustig betogen: ‘Door de komst van het restaurant A vlak in de buurt van restaurant B is de keuken van restaurant B beter geworden,’ en hij zal op instemming kunnen rekenen, als de vergelijkbare kwaliteit van het eten bij het gehoor bekend is. Maar als de ongelukkige spreker zo pedant zou zijn om zich van de stijlfiguur van het syllogisme te bedienen, dan zou hij de maior eraan toe moeten voegen: ‘Alle concurrentie verbetert de kwaliteit; restaurant B heeft een concurrent gekregen; welnu, daarom is de kwaliteit van het eten in restaurant B vooruitgegaan.’

Hij past wel op; het is meer iets voor een tegenstander om iemand op zo'n uitgesproken politiek standpunt te betrappen. Men karakteriseert een ideologie of een periode door de verzwegen premissen te expliciteren. Maar hoe stellig is de adhesie, waar nu juist vermeden wordt de premisse expliciet op tafel te leggen? Daar zit het probleem van het expliciteren van het impliciete. De overtuigingen worden nu te hard omlijnd, te grof, want een spreker geconfronteerd met zijn impliciete vooronderstellingen kan altijd volhouden: ‘Nu ja, wel een beetje, maar zo uitgesproken had ik het niet bedoeld.’

Het is dus gevaarlijk als de geschiedwetenschap algemene wetten probeert op te stellen; dogmatisme is daarvan het gevolg. Op zijn best zijn dergelijke algemene waarheden trivialiteiten. Dat bleek toen Popper en Hempel geschiedkundige vooronderstellingen naar analogie van de natuurwetenschappen als algemene wetten gingen beschouwen. ‘Groeiende ontevredenheid bij grote groepen der bevolking veroorzaakte revolutie’, dat is als wet onhoudbaar.[5] Maar, mits onuitgesproken, kan een dergelijke gedachte geamplifieerd worden in de pakkende beschrijving van onhoudbare toestanden; men overtuigt dan beter door de conclusie, de algemene uitgangsstelling als het ware ongemerkt te suggereren. Pas als de hoorder zelf op het idee is gekomen kan men hem triomfantelijk herinneren aan een wetenschappelijke autoriteit die die stelling aan de hand van vergelijkbare voorbeelden al eerder bewezen had. Mits tenminste de revolutie erop volgde, en de conclusie niet luidt, als die van een Chinese historicus: ‘Deze onhoudbare toestanden duurden driehonderd jaar.’ Literair gezien klinkt dit laatste als een komische anticlimax, maar wat is dat voor wetenschap die de verteller een uitstekend literair procédé, dat van de anticlimax, verbiedt?

De constatering dat sommige uitspraken een politiek geladen verzwegen maior hebben, en de constatering dat alle uitspraken op ver-

zwegen vooronderstellingen blijken te berusten als je maar lang genoeg doordenkt, hoeven nog niet tot de conclusie te leiden, bestaande uit een combinatie van beide constateringen, dat alle uitspraken verzwegen premissen van politiek belang hebben. Het is kenmerkend voor verzwegen premissen dat ze al naargelang van het moment in het debat, en het partijbelang, aangehangen kunnen worden of verworpen, juist omdat ze niet met zo veel woorden als onderdeel van het debat worden ingebracht. Een spreker die zonet de vooruitgang in de kwaliteit van het eten in restaurant A heeft geroemd, en toegeschreven aan concurrentie, kan de zelfde avond nog ongestraft het faillissement van restaurant B betreuren én toeschrijven aan moordende concurrentie. Zegt hij dan: 'De kwaliteit van het eten van restaurant B was té goed om concurrerend te zijn?' Wanneer komt hij met zich zelf in tegenspraak? Als hij wil dat restaurant B gesubsidieerd moet worden, om het tegen concurrentie te beschermen?

Elke explicitering van een redenering in de omgangstaal in een logische notatie heeft een element van willekeur, want voor het reduceren of preciseren is een 'effort de pensée,' een interpretatie nodig, en die is zelf niet formeel. Maar dat betekent ook dat een redenering in de omgangstaal die zich wel van een aan de logica verwante formulering bedient een vorm is van bluf. Dat is de stelling van de logicus en retoricus Perelman; hij spreekt van quasi-logische argumenten.[6]

Men suggereert voorbarig een zekerheid die alleen aan de gevolgelijkheid in de logica zelf of aan de wiskunde toekomt. Men negeert dan de functie die de principiële dubbelzinnigheid van het dagelijks taalgebruik heeft, en de rijkdom van mogelijkheden die de omgangstaal al bezit om alle gradaties van zekerheid zo nodig uit te drukken.

De schrijvers van de geciteerde *Argumentatieleer* kunnen het uiteraard moeilijk met Perelman eens zijn. Zo proberen zij een voorbeeld te vinden van een logisch geldige redenering in dagelijks taalgebruik: 'Zodra spreker en auditorium overeenstemming hebben bereikt over een bepaalde interpretatie van "Als Marie komt, dan blijft Piet weg; Marie komt, dus blijft Piet weg", dan is er verder geen twijfel mogelijk dat deze argumentatie zonder meer dwingend is - voor élk auditorium. Wij achten het dan ook misleidend om in zulke gevallen van quasi-logische argumenten te spreken.'

Natuurlijk, als spreker en auditorium het eens kunnen worden over een logische notatie, kunnen ze het ook eens worden over de

universele geldigheid ervan. Maar moet iedereen het eens zijn met hun ‘effort de pensée’ om het zo ver te krijgen? Als iemand anders nu eens zou vinden dat het hier een empirische uitspraak betrof en geen logische relatie? Op grond van welke criteria zijn spreker en zijn auditorium tot overeenstemming gekomen? Laten we eens aannemen dat de logici hebben uitgemaakt dat ‘als’ hier een voldoende voorwaarde aangeeft, en op die manier de logische vorm bepaald hebben. Maar in het dagelijks taalgebruik *suggereert* ‘als’ in vele, maar niet in alle gevallen, dank zij een niet-logische, maar retorische component, óók nog een noodzakelijke voorwaarde. Een hoorder die in het eerste deel van de uiting ‘Als Marie komt, dan blijft Piet weg’, een voldoende én noodzakelijke voorwaarde wil horen, zal daarbij een beroep kunnen doen op ‘de wet van de uitputtende informatie’, waaruit volgt dat men kan aannemen dat, als een spreker een restrictie aanbrengt, en geen andere restrictie vermeldt, deze volgens zijn beste weten de enige restrictie is. Dat wil zeggen dat het mogelijk is, maar niet zeker, dat de spreker ook nog bedoelt: ‘*Alleen* als Marie komt, blijft Piet weg.’[7] Het gebruik van ‘als’ in het dagelijks taalgebruik is dubbelzinnig, en de functie van deze, als van elke andere dubbelzinnigheid, is onder meer de spreker voor een dreigend verlies in het debat te behoeden.

Maar hoe zit mijn polemische argumentatie nu in elkaar? Ik vervang het perfectum ‘overeenstemming hebben bereikt’ door het praesens ‘het eens kunnen worden’, en kan daardoor een voor mijn lezers herkenbaar aspect en de door de schrijvers in het vage gelaten aard van de discussie naar voren halen. Ik maak een toespeling op een zo groot mogelijk verschil tussen de niet-logische aard van de activiteit van het interpreteren en de uiteindelijk gekozen logische vorm - hier zullen mijn tegenstanders mij kunnen aanvallen -, maak vervolgens gebruik van een mogelijke onderscheiding tussen empirische en logische uitspraken, om ten slotte in plaats van de ene ‘bepaalde interpretatie’, dank zij een geconstateerde dubbelzinnigheid in ‘als’ nog meer mogelijke betekenissen in het simpele zinnetje te ontwaren. Kortom, ik beoefen de *ars bene distinguendi*.

Voor de retoricus als stilist blijft de vraag van belang waarom iemand zich, door een quasi-logische vorm te kiezen, zo moeizaam uitdrukt. Retorisch gezien is het syllogisme, of welke andere aan de logica ontleende vorm dan ook, een manier van presentatie van argumenten, en dus een stijlfiguur; een vorm van manipulatie, vooral passend bij pronkredevoeringen en sonnetten.

Eindnoten:

1 P. Rossi, *Clavis Universalis*, Milaan/Napels 1960.

2 R.F.H. van Eemeren, R. Grootendorst, T. Kruiger, *Argumentatie-theorie*, Aula 623, Utrecht etc., 1978; in mijn tekst zijn gedeeltes van mijn bespreking verwerkt, *HM* 377, 1979, blz. 27-8.

3 Ik maak gebruik van de dubbelzinnige plaatsing van het woord ‘niet’: is ‘dit is niet veilig’ een ontkenning van ‘veilig’, en gelijk aan ‘dit is onveilig’? Verg. E.M. Barth, E.C.W. Krabbe, ‘Formele dialectiek: instrumenten ter beslechting van conflicten over geuite meningen’, *Spektator*, 7, 5/6, 1978, blz. 307-341. Schrijvers gaan uit van een opponent die alleen aanvalt en niets te verdedigen heeft (blz. 318). Aangezien de opponent de stelling van de verdediger aanvalt neem ik aan dat hij hem ontkent. Maar als hij hem louter en alleen ontkent, kan hij zich dan nog wel wat zijn eigen opvattingen betreft onttrekken aan polarisering?

4 O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Paris 1972, blz. 7: ‘Une bonne partie des *donc* utilisés dans le langage sont à cet effet. L'énoncé *X, donc Y* est alors destiné à faire entendre une troisième proposition *Z*, qui doit être vraie pour que *Y* puisse effectivement se déduire de *X*. “Untel est venu me voir; il a donc des ennuis”, pour faire entendre que la personne dont il s'agit ne saurait

venir que par intérêt. Dans ce cas, la forme de raisonnement utilisé est un syllogisme, dont on formule explicitement une prémisse (la mineure) ainsi que la conclusion, afin de présenter, implicitement, l'autre prémisse (la majeure).' Ik weet niet zeker hoe de major precíés moet luiden, juist omdat hij verzwegen is. Dat geldt voor elke explicitering van het impliciete, en dit bezwaar geldt voor de hele moedige poging van Ducrot.

5 K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, II, hfst. 25, 2, blz. 264: 'But in history we have no such unifying theories; or, rather, the host of trivial universal laws we use are taken for granted; they are practically without interest, and totally unable to bring order into the subject matter.' Daar ben ik tevreden mee, verg. echter Hempels 'Covering Law Model', en de kritiek daarop van W. Dray, *Laws and Explanation in history*, Oxford 1957, zoals weergegeven in G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Ithaca 1971, blz. 24 e.v. en de splitsing in noodzakelijke en voldoende voorwaarden, hfst. 2. Zie verder die verzameling onbegrepen problemen en frivole commentaren van K. Bertels, *Geschiedenis tussen structuur en evenement*, Amsterdam 1973, blz. 307 e.v.

6 Perelman, *La Nouvelle Rhétorique*, I, § 45, blz. 260: 'Ce qui caractérise l'argumentation quasi logique, c'est donc son caractère non-formel, et l'effort de pensée que nécessite sa réduction au formel.' Quine zegt dat we moeten 'in the main ... rely on our good sense of everyday idiom for a sympathetic understanding of the statement and then rethink the whole in logical symbols': W.V. Quine, *Method of Logic*, New York 1950, blz. 4O, 44.

7 O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, naar aanleiding van het beter gekozen voorbeeldzinnetje *Si Pierre vient, Jacques partira*, blz. 169-170, en over de *composant rhétorique* in het algemeen uitstekend, blz. 131 e.v.; voor de *loi d'exhaustivité*, blz. 134. (voorbeeld: een kind zegt: 'ik heb het glas omgegooid', maar het zegt er niet bij: 'het is gebroken'. Liegt het kind?)

[11]
Ars en hiërarchische indeling: didactisch nut

Een voltooide hiërarchische classificatie is een wetenschappelijke synthese, het ideaal van de aristotelische wetenschap. Een hiërarchie heeft, behalve zijn wetenschappelijke schoonheid, een tweevoudig didactisch nut: men neemt aan dat systematische kennis gemakkelijker onthouden wordt, of anders gezegd, het vergemakkelijkt het opzoeken in het geheugen. Is het systeem niet goed opgeslagen in het geheugen, dan staat het toch maar systematisch in een boek. Het systeem vergemakkelijkt het opzoeken. Men denke aan het gezelschapsspelletje 'Het hangt aan de muur en het tikt:' 'Is het levend?' 'Nee,' 'Mineraal?' enzovoort. Zo heeft men het gezochte voorwerp snel gevonden. Maar een minder systematisch vrager ('Is het in de kamer?' 'In de rechterhoek?') kan verrassende resultaten boeken.

Een hiërarchisch systeem doet dienst als analytisch instrument. Het linnaeïsch systeem zit hiërarchisch in elkaar, en de *Flora* vergemakkelijkt het determineren (de analyse). Ook de klassieke Retorica is een hiërarchische synthese, en wel de meest formidabele structuur die ooit in de Oudheid of later is opgetrokken. De superretorica van Lausberg is daarvan wel het prachtigste bouwwerk. Welk een genot erin rond te dwalen! Men bewondere slechts de 'Inhaltsverzeichnis'. Maar de retorica is een *ars*.

Een *ars* is in tegenstelling tot een *scientia* geen wetenschap. Ze wil niet meer zijn dan een systematisch leerboek, over retorica, grammatica, recht, medicijnen, architectuur, landbouw, muziek of schilderkunst.[1] De antieke definitie van ars, kunst, is: een systeem van onbetwijfelbare waarnemingen (*perceptio*) met een nuttig doel. Systeem betekent hier niet meer dan goede ordening, als van soldaten in het gelid. Wat de onbetwijfelbare waarnemingen zijn doet voor het moment hier niet ter zake, laten we aannemen dat het feiten zijn waar iedereen het over eens is. Interessanter is dat men in de middeleeuwen, waarin men alles verkeerd las, *percept* opvatte als *precept*... en gelijk had men. Een ars is dan een systematisch geordend geheel van voorschriften. De voorschriften - we lezen voor 'precept' nu maar 'recept' - dienen om een handeling efficiënter te laten verlopen. Zo kan men zomaar wat kokkerellen, heel spontaan wat door elkaar roeren, maar het is efficiënter als men zich laat leiden door de ervaring die in recepten ligt opgesloten, en dus door de kookkunst. Het zelfde geldt bij voorbeeld voor de studie van de medicijnen als kunst: *ars medicina*.

Het is nu de vraag wanneer regels van descriptief prescriptief worden. Stel dat Aristoteles louter descriptief de structuur van alle tragedies had wilen beschrijven. Hij had dan in zijn systeem alle mogelijke vertelstructuren moeten opnemen, want het is heel goed mogelijk dat ontragische stukken als tragedie worden aangeboden, of dat sommige tragedies incoherent zijn. Zodra hij alleen tragische of nietchaotische structuren wil beschrijven, wordt zijn systeem prescriptief; hij verkiest dan namelijk de regels van een goede tragedie. Hij doet dat door naar het doel van de tragedie te kijken, en vindt dat in de *katharsis* van gevoelens van angst en medelijden, wat dat ook moge betekenen. Hij kijkt dan naar de middelen waarmee die in de structuur van de tragedie kunnen worden opgewekt, vindt die in een structureel verloop van gebrek aan inzicht (*hamartia*), ommekeer (*peripeteia*), inzicht in de ware situatie (*anagnorisis*), met inhoudelijk een voorkeur voor verwantenmoord. Hij noemt dit type de complexe tragedie, omdat hij inziet dat niet alle tragedies zo gebouwd zijn; daarnaast ruimt hij plaats in voor simpele tragedies, waarin het van het begin af aan alleen maar steeds erger wordt, mits ook hier angst en medelijden worden opgewekt.

Het gevolg is dat een paar tragedies aan de regels voldoen, de *Oedipus* als complexe tragedie, de *Perzen* als simpele tragedie, maar voor de rest gaat het toch niet zo heel erg goed op. De meeste tragedies laten zich slecht volgens deze structuren beschrijven. Dat komt dan door de systeemdwang die zijn *Poetica* kenmerkt. De regels zijn voorschriften geworden van een ars, die als ze letterlijk opgevolgd zouden worden, tot grotere frequentie van tragedies van het type *Oedipus* moeten leiden, maar dan nog hechter gebouwd. De ontdekte regels beïnvloeden de toekomstige praktijk.

Dat geldt vanzelfsprekend voor de regels van de logica. Een algemene argumentatieleer die alle argumentatievormen, ook de chaotische, zou beschrijven, is ondenkbaar, afgezien van het feit dat nietargumentatieve beweringen weer niet onder het regelsysteem zouden moeten vallen. Voor de grammatica geldt precies het zelfde, ook daar krijgen de regels vanzelf het karakter van voorschriften, zodra men ongrammaticale en niet-grammaticale verschijnselen wil uitbannen. De correcte taal gaat er afwijkend uitzien, vergelijk het verschil tussen ‘hen’ en ‘hun’.

We hebben nu een nadeel en een voordeel. Het nadeel is het cirkelkarakter van ons regelsysteem: het levert niets anders op dan wat in onze definitie van tragisch, grammaticaal, logisch past. De regels

zijn gebrekkig, zoals ook de recepten van het kookboek geen recht doen aan de oneindige verscheidenheid van lekkere of niet lekkere spijzen die er in de wereld bereid worden of kunnen worden. Maar voor wie zich bij die gebrekkigheid wil neerleggen, zijn de voordelen talrijk. Het wordt een daad van onconventionele moed om een tragedie te schrijven in drie bedrijven, of een waarin helemaal niets gebeurt, om te zeggen ‘hij hebt’ in plaats van ‘hij heeft’, ‘very well, I contradict myself’, of kip met warme yoghurt uit te proberen.

We hebben nu de keus tussen retorica als een scientia, episteme, of als een kunst, ars, techne. Is de retorica niet meer dan een systeem van regels dat het mogelijk maakt een bezigheid efficiënt te laten verlopen, zonder dat het van essentieel belang is of die regels uitputtend gesystematiseerd zijn? De efficiëntie, en dat wil ook zeggen, het didactisch nut, staat dan voorop.

Hoewel een ars leert een *opus* (werk) te maken, of uit te voeren, is de structuur van de ars niet gelijk aan die van werk of uitvoering. Als in het systeem van de ars metonymia en metafoor species zijn van het genus troop, dan wil dat bepaald niet zeggen dat ook in het opus een metafoor steeds van een metonymia vergezeld moet gaan.

Een ars is dus wel een handleiding tot het maken van het opus, maar de systematiek van de ars lijkt in het algemeen niet op de systematiek van het opus. Dat wil dus zeggen dat de hiërarchische indeling willekeurig is en door andere vervangen kan worden. Metafoor en metonymia horen systematisch bij elkaar omdat het alle twee tropen zijn, maar een andere indeling is evengoed mogelijk, bij voorbeeld een pragmatische indeling vanuit het gezichtspunt van het effect; en dan zullen een metafoor van abstract naar concreet, de opsomming van delen (*enumeratio partium*), de synecdoche, opgevat als *pars pro toto* (karakteristieke trek in plaats van het geheel) bij elkaar gaan horen omdat ze allemaal het concrete of bijzondere noemen, en als effect het levendig voor ogen stellen hebben. De indeling van de ars is dus in grote mate traditioneel. De systematiek van de handboeken - als dat van de Auctor ad Herennium - is in feite een compromis tussen verschillende indelingen, met als gevolg dat er altijd wel een indeling is die er bekaaid van afkomt.[2]

De beste indeling, omdat die nog het meeste lijkt op de systematiek van het werk, althans het maken ervan (verg. de systematiek van het recept in de kookkunst), is de aristotelische indeling naar de *officia oratoris*, de taken van de redenaar, die eerst zijn argumenten

moet vinden (*inventio*), ze vervolgens ordent (*dispositio*), stilistisch uitwerkt (*elocutio*), de uitgewerkte redevoering uit zijn hoofd leert (*memoria*) en ten slotte voordraagt (*actio*).

Het bijkomstig voordeel is dat zeker bij de synthetische beschrijving van de drie eerste bewerkingen van de stof van het algemene naar het bijzondere kan worden geredeneerd: de eerste ruwe *materia* wordt steeds verder verfijnd en geleed. Maar tevens wordt de retorica ingedeeld volgens een ander, voor-aristotelisch indelingsprincipe, dat van de *partes orationis*, de onderdelen van de redevoering, als *exordium*, begin, en *peroratio*, einde van de redevoering.

De specifieke argumenten voor elk deel worden dan bij voorbeeld door de Auctor ad Herennium grotendeels al onder de inventio behandeld. Gevolg is dat de dispositio zelf nauwelijks wordt behandeld. Weer een andere indeling is die van Hermagoras in *status quaestionis*, de aard van de kwestie. Die wordt dan maar behandeld als apart voorstadium van de officia oratoris, dat *intellectio* genoemd wordt. Nog verwarrender is dat deze indelingsprincipes weer doorkruist worden door een andere aristotelische indeling, die naar *genera dicendi*, de geïnstitutionaliseerde gelegenheden waarop de redevoeringen uitgesproken worden: *genus judiciale*, het gerechtelijke genre, *genus deliberativum*, het beraadslagende genre, en *genus demonstrativum*, het prijzende en lakende genre. Afgezien van specifieke moeilijkheden van deze indeling, wie haar onder de inventio behandelt en met het genus iudiciale begint, heeft alweer zijn meeste kruit verschoten als hij aan de twee andere genres toekomt.[3]

De moeilijkheid ligt hierin dat, terwijl verschillende indelingsprincipes mogelijk zijn - en dat is vanwege de rijkdom van de argumentatie ook gewenst - in de lineaire opeenvolging van de tekst maar één redenering van het algemene naar het bijzondere aan bod kan komen. Dat wil zeggen dat één classificatie moet overheersen, wil het betoog systematisch zijn. In gedachten hoeft dat niet. Ik kan de *Phaedrus* van Plato in gedachten onderbrengen onder Griekse literatuur, onder filosofie, onder retorica, onder belles lettres, onder mijn lievelingsboeken, maar, als ik maar één exemplaar heb, dan kan het maar op een plaats in mijn boekenkast staan. Het zelfde geldt voor tentoonstellingen: een schilderij dat op verschillende manieren geclassificeerd kan worden wordt op een tentoonstelling in een samenhang gebracht die bij voorbeeld het schilderij als tijdsdocument, als element in een stilistische ontwikkeling of naar thema ordent. Dat is een voordeel maar als één ordening als alleenzaligmakend wordt

voorgesteld, dan verkeert het in een nadeel. Die nadelen gelden ook voor het systematisch betoog, en des te sterker naarmate het betoog systematischer is.

Het is mij dan ook niet duidelijk welke status pogingen tot modernisering van de retorische indelingen hebben: meer waar, meer in overeenstemming met moderne linguïstische of semiotische inzichten, of meer efficiënt?[4]

De regels zijn geen generatieve regels; er zijn geen eenvoudige, universele elementen, principes, van waaruit via logische, deductieve stappen de oppervlaktestructuur van de tekst wordt afgeleid. De retorica is geen wetenschappelijke tekstgrammatica, of, met andere woorden, een ars is geen scientia in aristotelische zin, zoals geschetst in de *Analytica Posteriora*.

Hiërarchische structuren die strikt tussen hoofdzaak en bijzaak onderscheiden zijn alleen mogelijk als het veld van onderzoek beperkt wordt door een afspraak juist op dit gebied. In de menswetenschap leidt dat tot reductie tot *homo economicus, homo sociologicus* enzovoort.

Het komt erop neer dat van de vele trekken die voor iets kenmerkend gevonden kunnen worden - karakteristieke trekken - er maar een, als typische trek, meetelt in de classificatie, en *differentia specifica* wordt. Nog steeds is er niets aan de hand, en een indeling van menselijke rassen naar gele, bruine, zwarte, rode en roze mensen ziet er redelijk genoeg uit. Alleen de huidkleur is dan niet meer dan een typische trek voor deze classificatie, andere classificaties moeten mogelijk blijven, en we moeten in geen geval een voor een bepaalde systematiek typische trek verbinden met wezenskenmerken. Dan wordt de wetenschap gevaarlijk. Een ars heeft die pretentie niet.

Eindnoten:

1 M. Fuhrmann, *Das systematische Lehrbuch*, Göttingen 1960.

2 Zie H. Caplan, 'Introduction', blz. XVIII, Auctor ad Herennium (Loeb-ed.) London en Cambridge Massachusetts, 1954, en F. Solmsen 'The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric' (1941), in: *Kleine Schriften II*, Hildesheim 1968, blz. 178 e.v.

3 Verg. in: J. Martin, *Antike Rhetorik*: 'Erster Abschnitt. Die inventio', 'Erstes Kapitel. Die gerichtliche Beredsamkeit', blz. 15-166, 'Zweites Kapitel. Die beratende Beredsamkeit', blz. 167-176, 'Drittes Kapitel. Die epideiktische Beredsamkeit', blz. 177-210.

4 J. Dubois e.a. (Groupe *mu*), *Rhétorique générale*, Paris 1970 (Aristoteles én Jakobson), en H.F. Plett, 'Die Rhetorik der Figuren', in: H.F. Plett, *ed., Rhetorik, kritische Positionen zum Stand der Forschung*, München 1977, blz. 125 e.v., blz. 126-7: 'Diese Auseinandersetzung ist im folgenden eingebettet in einen konzeptuellen Rahmen, der eine Neukonstitution der rhetorischen *elocutio* auf der Grundlage neuerer semiotischer, linguistischer, pragmatischer und ästhetischer Erkenntnisse vorsieht. Wir wollen im folgenden einen eigenen Modellentwurf vorlegen, um aus seiner Sicht verschiedene ältere und neuere Konstruktionsversuche auf ihre Konsistenz, Präzision und Vollständigkeit zu überprüfen.' Maar een pragmatische indeling hoeft niet consistent te zijn met een linguïstische; we krijgen er gewoon weer een indeling bij.

[12]
Ware classificaties zijn historisch verantwoord

Men moet zich niet te veel laten afleiden door het feit dat de mus toch maar een vogel is, en Socrates sterfelijk en een Griek. Begrippenpiramides en onderscheidingen kunnen natuurlijk een werkelijk bestaande ordening weerspiegelen, vooral als die indeling zo door mensen ingesteld is, bij voorbeeld iemand is

administratief een inwoner van een gemeente, provincie, het rijk. De etnologen - Lévi-Strauss - hebben ons eraan gewend dat we niet vanzelfsprekend ge-

lijk hebben als we onze indeling van familierelaties volgens afstamming van de man de natuurlijke vinden; talloze volkeren hanteren in hun nomenclatuur een heel ander indelingsprincipe, waarin bij voorbeeld de indeling in generaties overheerst.[1] In hoeverre weerspiegelt dan onze zoölogische of plantkundige piramide de werkelijkheid? Voor zover de geschiedenis deze classificatie rechtvaardigt. De overeenkomsten van de walvis met de zoogdieren zijn niet alleen een kwestie van karakteristieke trekken, het linnaeïsche criterium van de manier van voortplanting blijkt inderdaad essentieel te zijn en wel omdat de zoölogische classificatie door een historische ontwikkeling kan worden verklaard. Een taxonomie is pas reëel als hij het gevolg is van een onomkeerbare afsplitsing in een historische ontwikkeling. Om de zelfde reden is, op menselijk terrein, de stamboom van de Indo-europese talen werkelijk, en de verwantschap van die alfabetten - van Ierland tot India - die van het Fenicische alfabet afstammen. Wordt niet naar de historische afstamming gekeken, dan is de vergelijking tussen de verschillende alfabetten even willekeurig als vroeger de etymologische verklaringen.

Maar daarmee is het wel zowat bekeken.[2] Alle andere indelingen, hiërarchisch geordend of niet, worden alleen op pragmatische gronden gerechtvaardigd, en dat wil gewoon zeggen dat iemand in een debat mag opmerken dat hij met die indeling oprecht in moeilijkheden komt, bij voorbeeld met de indeling in lichaam en geest als er te veel psychosomatische ziekten ontstaan.

Deze gedachtengang heeft onder andere gevolgen voor het bedrijven van een geschiedenis die meer is dan het weergeven van wat mensen nu eenmaal dachten. Een werkelijke classificatie van culturen of een indeling in perioden is onmogelijk, omdat daar elementen op de meest onverwachte momenten kunnen verdwijnen, weer opleven, uit andere culturen worden overgenomen.

Elke historische menswetenschap is onuitputtelijk omdat het iedereen vrij staat in zijn betoog welk aspect dan ook als hoofdzaak naar voren te halen en overeenkomsten en verschillen in het licht te stellen. Consensus in de menswetenschap berust op consensus over hoofdzaken.

Er is echter een uitzondering op, namelijk die onomkeerbare veranderingen die te vergelijken zijn met historische veranderingen in het alfabet, en, wat taal betreft, met klankverschuivingen, opgevat als statistisch gemiddelde van napraterij. Dat moeten dan wel die aspecten zijn waar de taalgebruikers zo weinig belang aan hechten

dat ze het niet de moeite waard vinden zich ertegen te verzetten. Ik denk nu aan de pretentieuze aspiratie in het Hoogduitse ‘Wilhelm’ tegenover ons platte ‘Willem’. Dat soort voor de gebruiker onbelangrijke aspecten wordt voor de beschouwer verradende indices. Door alle bewust aangebrachte effecten te negeren en op een vreemd geschilderd oor te letten of op het ‘handschrift’ van een penseelvoering - de methode van Morelli - kan de kunsthistoricus een werk aan periodes, zelfs aan kunstenaars toeschrijven. In de literatuur - zeker de gedrukte - is dat veel moeilijker. De vervalser - bij voorbeeld van Meegeren - valt natuurlijk precies op die punten door de mand waar hij niet aan gedacht heeft. Dus is de vervalsing ook te dateren. De vraag is echter of een stilistiek die zich uitsluitend op verradende indices concentreert, zich wel op iets belangrijks richt. Wat zoekt men; kijkt men door het kunstwerk heen naar het karakter van de kunstenaar of naar de eigenaardigheden van zijn tijd? De analogie met de grafologie is doeltreffend: de grafoloog let niet op de boodschap.[3]

Eindnoten:

1 Cl. Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage* Paris 1962 (Ned. vert. *Het wilde denken*, Amsterdam 1968, blz. 187 e.v.), hfst. 6.
2 A.L. Kroeber, *An Anthropologist Looks at History*, Berkeley 1966.
3 Over de methode van Morelli, en de fatale gevolgen ook voor de moderne kunstpraktijk, E. Wind, *Kunst en Anarchie* (*Art and Anarchy*, London 1960), vert. N.H. Fuchs-van Maaren, Amsterdam 1973.

[13]
Het nadeel en het nut van hiërarchieën

Een systematische begrippenpiramide is veelal onmogelijk of onnodig. Wel van belang is dat begrippen - beschouwd als species - ondergebracht kunnen worden in een bovenbegrip - beschouwd als genus -, een minimale eentrapspiramide dus. Dat komt omdat tegenstellingen pas gehanteerd kunnen worden door discussianten als ze weten waar ze het over hebben, en dat betekent dat ze het eens zijn dat twee of meer begrippen kunnen worden ondergebracht onder een bovenbegrip. Warm en koud zijn tegenstellingen omdat ze alle twee een temperatuur zijn. Warm en man zijn geen tegenstelling, en dat wil zeggen dat wie spreekt over een warme vrouw tegenover een koude man, in zo'n geval de begrippen warm en koud oneigenlijk, metaforisch, hanteert. Dat geldt ook voor ontkenningen. In de praktijk van een discussie heeft het alleen maar zin om te ontkennen dat iets warm is als discussianten het erover eens zijn dat ze het over een - eventueel met behulp van een thermometer meetbare - temperatuur hebben. De drie principes die de logica sinds Aristoteles mogelijk maken: het principe van identiteit, van tegenspraak en uitgesloten derde (a=a; en niet tegelijk (en onder het zelfde opzicht) a ën

niet-a; en het is óf a óf niet-a) hangen op hun beurt af van de mogelijkheid begrippen goed te definiëren, en die mogelijkheid hangt weer af van de mogelijkheid ze in een bovenbegrip samen te vatten door middel van aristotelische definitie naar overeenkomst en verschil, genus en differentia specifica. Al die zaken hangen noodzakelijk samen.[1] Hiervan staat los een pragmatische moeilijkheid die ik een moeilijkheid van 'duiding' zal noemen en apart zal bespreken in [15]: ook als de begrippen goed gedefinieerd zijn, en zelfs als bij de definitie goed is aangegeven hoe we de verschijnselen kunnen herkennen als we ze tegenkomen (want we hebben niets aan een goede definitie van 'verstand' tegenover 'geest' als we niet weten wanneer een menselijke uiting veroorzaakt wordt door het een of door het ander), kortom, als dit alles in orde is, dan nog is het mogelijk dat we in de praktijk in een situatie verkeren - bij voorbeeld omdat het donker is - waarin we twijfelen hoe we het verschijnsel moeten noemen.[2]

Er is geen hegeliaanse diepzinnigheid voor nodig om vast te stellen dat tegenstellingen in een hoger begrip worden opgeheven. Een verfijnde begrippenpiramide dient nu om de discussie over toepasbaarheid van begrippen - in de duiding - preciezer te kunnen maken.

Zo is het van belang dat twee mensen die van mening verschillen over de vraag of iets een narcis is of een tulp, het er snel over eens kunnen zijn dat het een bloem is, of een bolgewas. Aan de andere kant geldt dat het voor vruchtbare discussie genoeg is als discussianten het eens zijn over één bovenbegrip, op welk niveau dan ook van de begrippenpiramide, ook al zijn ze - of een van hen - op de hoogte van het bestaan van meer verfijnde indelingen. Zo is het handig als iemand weet dat een slof een soort schoen is en een mus een vogel. Maar wat is de boventerm van vogels of van schoenen? Ik kan er niet zo gauw opkomen. Jammer dat ik er geen syllogisme over ken.

Het is niet nodig dat iemand goede definities van begrippen uit zijn hoofd kent om ze goed te kunnen hanteren. Dat geldt dus ook voor boventermen. Soms ontbreken ze zelfs. In het Nederlands hebben we een boventerm voor dag en nacht, namelijk 'etmaal', maar geen voor ja en nee.

Een begrip is een samenvattende naam voor een aantal verschijnselen: een fysiek object, een activiteit, een relatie. Geen wonder dat er dus ook samenvattende namen bestaan voor begrippen. Omgekeerd is elk geheel in delen te ontleden. Naarmate men meer begrip-

pen hiërarchisch kan ordenen kan men dus beter samenvatten. Dat is een kwestie van scholing. Wie alleen lager onderwijs heeft genoten verliest zich in details bij het weergeven van een gebeurtenis: '... en toen zei ik... ...en toen begon zij weer...' Men spreekt dan ook wel van een vermogen tot abstrahering, maar de tegenstelling abstract/concreet ligt anders dan de tegenstelling deel/geheel of bijzonder/algemeen. Ruzie is niet abstracter dan schelden, klassenstrijd niet abstracter dan staking - maar soms wordt klassenstrijd als een abstract begrip gehanteerd - en vaderland is abstracter dan het geografisch grondgebied.

Uit de onderzoekingen van Piaget blijkt dat de kinderen in Genève en Parijs die hij onderzocht pas opvallend laat in hun ontwikkeling gevoel krijgen voor relaties als het gaat om je in het standpunt van de ander te verplaatsen (de omkering van links en rechts als iemand tegenover je zit) en voor systematische classificatie van verschijnselen onder een oorzaak, vooral als het gaat om het logisch produkt van twee eigenschappen tegelijk. Vandaar dat het kind zich voor ons gevoel onbekommerd tegenspreekt: 'Jan, heb jij een broer?' 'Ja, Piet.' 'Heeft Piet een broer?' 'Nee.' Of: 'Waarom zinkt deze steen?' 'Omdat hij groot is.' 'En deze kiezel?' 'Omdat hij zwaar is.' Of: 'Waarom drijft dit stuk hout?' 'Omdat het licht is.' 'Waarom drijft dit schip?' 'Omdat het groot is.'[3]

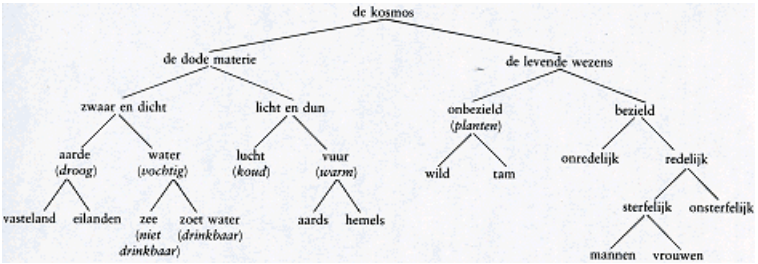
Deze kinderlijke reacties kunnen vergeleken worden, niet zozeer met de reacties van mensen met een primitieve mentaliteit à la Lévy-Bruhl,[4] maar met de onbekommerdheid waarmee inboorlingen, gesteld voor de vragen van een etnoloog, voor alles, als het ware ad hoc, een verklaring geven, waarbij tegenspraak ook niet van de lucht is.[5]

Als het kind leert relatiebegrippen te hanteren en begrippen te classificeren, dan leert het nog niet, denk ik, impliciet relatielogica en aristotelische predikatenlogica. Wat het wel leert is dat er relaties zijn die zich aan zijn wensen onttrekken. Het kind leert een groot aantal verschijnselen onder de 'brandende' en dus 'gevaarlijke' dingen of onder de 'zware' dingen te ordenen. Het krijgt zodoende het gevoel dat de buitenwereld een structuur vertoont. Zijn de classificaties goed in zijn hersenen opgeborgen dan kan het verantwoording afleggen voor wat het doet. Dat geldt vooral voor de één trap hoge begrippenpiramides die hij zo opbouwt. Het bovenbegrip is nu een

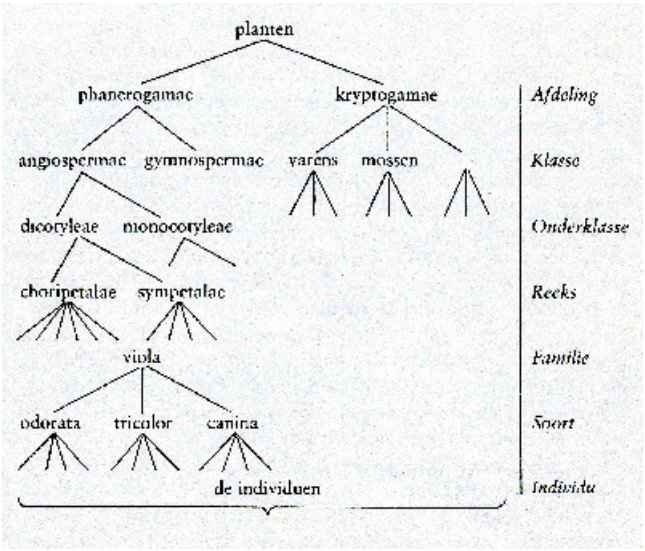
algemene oorzaak. Het kind leert - op school - dat het gewicht en volume samen bepalen of iets blijft drijven, en kan dus ook vooraf schatten of iets zal drijven of zinken. Dat is het nut van de aristotelische logica: het leert handige, geschikte verhoudingen in de werkelijkheid aan te brengen. Het kind is dan minder egocentrisch, minder autonoom, narcissicistisch geworden.

Het denken van Plato wordt bepaald door de begrippenpiramide. Aristoteles denkt in begrippenpiramides, maar heeft meer gevoel voor overgangsverschijnselen en voor de mogelijkheid de dingen in de werkelijkheid op meer dan een manier te ordenen. Dat komt vooral tot uiting in zijn zoölogische classificaties.[6] De behoefte aan strenge hiërarchische ordening komt bij hem naar voren in de ordening van de wetenschapsgebieden, en als zodanig heeft de systematische filosofie - de *Summa's* in de middeleeuwen - gestreefd naar een strenge ordening van kengebieden, waarvan men meestal veronderstelde dat ze ook aan een indeling in de werkelijkheid beantwoordde. Dat leidt tot verstarring omdat de begrippen aan zelfstandige naamwoorden zijn gebonden zodat allerlei zaken als liefde, deugd, wil, die eerder relaties aangeven van mensen onderling, nu als hypostases een zelfstandig leven gaan leiden, en als oorzaken worden opgevat: God is Liefde.[7]

Ik ontleen aan Leisegang de explicitering van een begrippenpiramide, zoals die te vinden is in een tekst van de platoniserende joodse theoloog Philo van Alexandrië. Hij komt, naar aanleiding van de ontleding van de gans in het gansoffer, te spreken over de raad van Plato begrippen naar hun natuurlijke geledingen in de werkelijkheid als een goed slachter te ontleden. Het systeem blijkt er dan als volgt uit te zien:[8]


de kosmos
de dode materie
de levende wezens
zwaar en dicht
licht en dun
onbezield
(planten)
bezield
aarde
(droog)
water
(vochtig)
lucht
(koud)
vuur
(warm)
wild
tam
onredelijk
redelijk
vasteland
eilanden
zee
(niet
drinkbaar)
zoet water
(drinkbaar)
aards
hemels
sterfelijk
onsterfelijk
mannen
vrouwen

Laten we eens kijken wat we met een voltooide begrippenpiramide kunnen doen. Er is er eigenlijk maar een, het taxonomisch systeem van Linnaeus, waarvan ik het nut voor de analyse al heb geprezen:



Hier geldt een hele serie eenzijdige implicaties van beneden naar boven: een individueel plantje hoort tot de soort Maarts viooltje, en dus tevens tot de tweezaadlobbigen en bedektzadigen. Wat we niet kunnen doen is van boven naar beneden redeneren, hoewel dat wel zo aantrekkelijk zou zijn. Maar helaas, als het plantje een bedektzadige is, dan is het nog geen viooltje en ook al is elke mus een vogel, niet elke vogel is een mus. Wel kunnen we van boven naar beneden het *dictum de omni et nullo* laten gelden. Alles wat geldt voor de bedektzadige, of voor de vogel, geldt ook voor het viooltje, of voor de mus. Van boven naar beneden komen er connotaties bij, aangegeven door het specifieke verschil, maar de voor het bovenbegrip geldende connotaties blijven kenbaar in het onderbegrip, en zo verder, tot aan het individu als *infima species* toe. Daar zit iets verlokkends in, want als we nu God als bovenbegrip nemen, en de mens ergens halverwege de scala van de schepping plaatsen, kunnen we aanne-

men dat God, opgevat als een soort algemene oorzaak, ook in de mens aanwezig is. Zo werd de begrippenpiramide door het systeem van de neo-platoonse Plotinus gehanteerd: als een serie emanaties van boven naar beneden. In feite krijgen we op een vage manier een tweerichtingverkeer, want de mens, halverwege, lijkt nu ook elementen van het lagere in zich te hebben. Kruisen twee hiërarchieën elkaar dan? Het is allemaal zo vaag; maar mooi is het wel. Dergelijke begrippenpiramides die als ze volledig zouden worden uitgewerkt alles zouden omvatten, hebben buitengewoon verstarrend gewerkt, ook al omdat alles nu zijn vaste plaats zou hebben in de welgeordende schepping, ook het noodzakelijk kwaad.[9] We beginnen dan op te merken dat met de voltooide piramide van het linnaeïsche systeem tegen de verwachtingen in niet eens een keten van syllogismen is op te bouwen naar de voorschriften van Aristoteles.[10] Voorts, het geslaagde deductief systeem van de *Geometria* van Euclides is niet hiërarchisch geordend. Pogingen het in syllogistische vorm te herschrijven zijn niet gelukt, of niet verder gekomen dan de uitputtende classificatie van de species van één genus, de driehoek.[11] In feite is de *Geometria* niet meer dan een ars die aangeeft hoe met behulp van passer en lineaal met zo simpel mogelijke gegevens de meest ingewikkelde figuren kunnen worden geconstrueerd.[12]

Zeventiende-eeuwse pogingen van Descartes of Spinoza om systemen *more geometrico* op te bouwen zijn bluf; ze hangen aan elkaar door kleine begripsverschuivingen die als logische fouten worden opgevat door wie opmerkt dat het domein van toepassing te onbepaald is.[13]

Belangrijker is dat ook het voordeel van hulp bij determinatie verdwijnt, omdat in de definities niet de kenmerken zijn opgesomd die het mogelijk maken de verschijnselen te herkennen. Dat gebeurt wel in het linnaeïsche systeem, althans de toelichting op de indeling levert een aantal wenken op: let daar en daar op, want dat zijn ook karakteristieke details. Voor alle andere classificaties gelden de twee bezwaren tegelijk: het domein van toepasbaarheid is niet duidelijk omschreven, en ook als dat wel zo is of lijkt, dan nog zijn de verschijnselen niet goed te herkennen. Voor die indelingen - ook gedeeltelijk die van de retorica: hoe herken ik een metafoor, ironie... - geldt het sceptische argument van Montaigne: ‘Men ruilt het ene woord in voor het andere, en meestal slechter bekend. Ik weet beter wat “mens” betekent dan “dier” of “sterfelijk” of “redelijk”. Om mijn twijfel te bevredigen geven ze er drie, het is de kop van de hydra.’[14]

In het linnaeïsche systeem worden welbewust niet álle eigenschappen van het viooltje eenduidig bepaald. Er heerst geen afspraak die verbiedt buiten het nauw omschreven wetenschappelijk plantkundig domein te treden en het viooltje in te delen bij de paarsbloemigen, de tuinplanten, de burgerlijke planten enzovoort. Dat is een voordeel.

Voor het determineren is vooreerst nodig dat de eigenschappen eenduidig bepaalbaar zijn: is het een dier, is het rationeel? Ja of nee! Pas dan kan men logische uitspraken doen, maar buiten de logica blijven overeenkomst en verschil discutabel. Meestat zijn er veel te veel grensgevallen.[15] Woorden hebben een aura van vage verwachtingen, denk maar aan het verschil tussen boom en heester.

De filosoof gelooft al classificerend met behulp van woorden ook een natuurlijke ordening in de werkelijkheid gevonden te hebben. Maar systematisch denken zelf is allerminst natuurlijk, zelfs als de natuur systematisch in elkaar zou zitten. Men maakt gebruik van het vermogen tot associatie naar gelijkheid of tegenstelling, maar zo'n associatie kan zich ook, zeker voor de ongeoefende kinderziel, op de manier van Wittgensteins Familiegelijkenissen afspelen: een rood vierkantje wordt naast een rood driehoekje gelegd, en daarnaast komt dan een blauw driehoekje; of men denkt eerder aan een prototype of aan karakteristieke trekken dan aan definiërende, een hiërarchische structuur bepalende, typische trekken. Bij ‘vogel’ denkt men aan ‘mus’, ‘hij vliegt’, en niet zo gauw aan ‘(gevederde) tweevoeter’, voor de hond is karakteristiek - ja zelfs emblematisch - dat hij trouw is, niet dat de teef van tijd tot tijd haar jongen zoogt. Een kind leert vuur in de klasse van gevaarlijke dingen ordenen, en een stoel in de klasse van niet-levende dingen.

Het substantief wordt op het hoogste niveau zo neutraal mogelijk benoemd: dingen, objecten, wezens, entiteiten. Adjectiva geven het gemakkelijkst het specifiek verschil aan: de klasse van de rode, levende, gevaarlijke, dunne, natte, verwarde dingen...

Het aantal voor classificatie bruikbare adjectiva is onbeperkt, want er kunnen steeds nieuwe worden bijgemaakt. Even zo groot is dus het aantal mogelijke ad hoc-classificaties.

Plato had het goed begrepen toen hij uit de definieerzucht van Socrates besloot tot het postuleren van Ideale Vormen. Hier op aarde zijn geen dingen die geheel overeenkomen met begrippen. Dit geldt ook voor theorieën die gebruik maken van het logico-mathematische apparaat.

Door het proces van precieze definitie en idealisatie van begrippen van de natuurlijke taal is het contact met de werkelijkheid, dat wil zeggen wat men ervan vindt op common sense-niveau, noodzakelijk verloren gegaan, tenzij de precieze definitie in de common sense wordt opgenomen. Soms heeft dat fatale gevolgen.

Woorden als ‘vaderlandsliefde’ kunnen alleen maar goed functioneren als ze niet goed gedefinieerd zijn. Zodra ‘vaderlandsliefde’ gedefinieerd wordt in monarchistische of socialistische zin raken de gevangenissen vol.

In het recht is ‘goed koopmansgebruik’ daarom met opzet slecht gedefinieerd gelaten. Het kan voorkomen dat bij voorbeeld stammen die een vaag doopritueel gemeenschappelijk hebben door onderling contact en naijver het nodig vinden hun ritueel van een exegetische, precies definiërende dimensie te voorzien. Godsdienstoorlogen zijn alras het gevolg.[16]

Wie in het bezit is van harde waarheden weigert discussie en zal er dus bij gelegenheid hard op los slaan. Dan heb ik liever uitzichtloze discussies op grond van dubbelzinnige begrippen; daar komt dan tenminste nooit een eind aan. Dat kan als het om belangrijke zaken gaat, van wereldbeschouwelijke of politieke aard, een voordeel zijn. In de achttiende eeuw bestreden neo-classicisten en romantici elkaar op basis van het begrip natuur, met als gevolg dat het begrip natuur zo veel betekenissen kreeg dat het praktisch onbruikbaar werd. Grofweg gezegd loopt er sindsdien een scheiding tussen natuurwetenschap en kunst, bêta en alfa, waarin de natuurwetenschap zich baseert op het neo-classicistisch natuurbegrip van universele regelmaat, dat de grondslag is van alle inductie, en de kunst natuur juist ziet als het meest eigene, het meest individuele, en dus originele in het karakter, in tegenstelling tot het uniform van regels dat de cultuur ons aantrekt en dat ons ten detrimente van het natuurlijke eigen zelf tot personages maakt.[17]

Zelfs de meest radicale bekeringen zijn van een afstand gezien, wanneer de overeenkomsten gemakkelijk in het licht kunnen worden gesteld, geleidelijk verlopen, via nieuwe invulling van courante termen. Het christendom is een oosters-hellenistische godsdienst, zegt men, en men kan daarmee verklaren dat de kaart van de verspreiding van het vroege christendom samenvalt met de verspreiding van de hellenistische beschaving, dus ongeveer met de grenzen van het Romeinse rijk. Missie en zending zijn altijd begonnen met aan te sluiten bij inheemse opvattingen. Er is geen nieuw gedachtensysteem

dat een totaal nieuw begrippenapparaat heeft gecreëerd, een geheel eigen taal. Bekeringen worden veroorzaakt en revoluties worden dus begeleid door gedeeltelijke ommuntingen van betekenissen. Liever dan nieuwe woorden te maken, doet men de nieuwe wijn in oude zakken: vrijheid is hebzucht, democratie is dictatuur, recht is logen. Het voordeel van deze strategie is dat bij de gesprekspartner een licht gevoel van schaamte wordt opgewekt: had hij, die het woord zo vaak in de mond nam, dan niet zelf kunnen begrijpen wat de ware betekenis is van natuur, vrijheid, democratie, macht en aanzien!

Als te veel gevallen in de bestaande indeling niet eenduidig bepaalbaar zijn dan wordt het tijd begrippen te splitsen en nieuwe termen te bedenken. Als dat proces van steeds nieuwe onderscheidingen slechts tot een overvloed aan termen leidt, zonder dat, naar common sense-maatstaven gemeten, de verschijnselen duidelijker onder te brengen zijn, dat is het wellicht zaak om, in een geniale revolutie, de hele indeling te herzien of op zijn kop te zetten. Maar meestal denkt men er wel te komen met steeds verfijnder herindelingen. Zo was het in de Oudheid, en zo is het nog.

De taal is een *instrument* om onderscheidingen aan te brengen of begrippenpiramides op te bouwen, en ‘bezit’ dus zelf niet van nature een systematische semantiek. Die systematiek wordt in eindeloze gesprekken telkens weer gevormd en afgebroken, om uit contradicties te geraken. Het *principium contradictionis* is niet zozeer een logisch, laat staan ontologisch principe, maar eerder een waarschuwing zo mogelijk een nieuwe onderscheiding te gaan maken. Dat gebeurt op grond van een keus tussen hoofd- en bijzaak, die alleen op pragmatische gronden te maken is. Het is dus een kwestie van retorica in de meest uitgebreide zin.

De bekende drogredenen *accidens* en *secundum quid*, hoofd- en bijzaak verwarren, en overhaaste generalisatie, zijn dus ook geen logische fouten, maar ze worden drogredenen genoemd door de ondervrager in een aanvallende strategie. In feite zijn het niet anders dan bezwaren tegen een door de antwoorder gemaakte indeling: ‘Jij vindt huidkleur dus essentieel?’ ‘Betekent: Ge zult niet doden dan ook niet: dienstweigeren?’ In het laatste geval kan de antwoorder zich eruit redden door een nieuwe onderscheiding aan te brengen: het verbod slaat alleen op onrechtvaardig doden. Iedereen heeft het recht zich aan het dialectisch spel te onttrekken maar niemand kan zich geheel aan het normale taalgebruik onttrekken. ‘Er zijn gebonden landen en niet-gebonden landen.’ ‘Maar veel van die zogenaamd

niet-gebonden landen zijn aan Rusland gebonden.' 'Dat is omdat deze niet-gebonden landen zich ontworstelen aan het imperialisme, en in die strijd is Rusland de natuurlijke bondgenoot.' Ik denk toch dat er mensen zijn die het eerlijk menen als zij verklaren hier geen contradictie in te zien. En hoe staat het met de geëngageerde dienstweigeraars? Elke consistente uitspraak kan op grond van een ander ordeningsprincipe worden aangevochten; zo ontstaan nieuwe begrippen.[18] Sommige daarvan zetten zich door, als ze ontstaan zijn in de gezaghebbende milieus van wetenschap en filosofie, en zo is de dagelijkse taal een reservoir geworden van niet meer geïntegreerde of goed begrepen onderscheidingen: 'vorm/inhoud', 'lichaam/geest'.

De gewone omgangstaal is niet 'gezonder' dan het filosofenjargon, integendeel, de filosofen doen er nog wat aan, maar de bezigheid is natuurlijk zonder eind.

Eindnoten:

1 H. Leisegang, *Denkformen*, Berlin 1928 (1951[2]), blz. 285-6: II. *Die Logik*.
1. Da diese *Begriffe* durch systematisch von Stufe zu Stufe aufsteigende Abstraktion gewonnen sind, lässt sich unter ihnen eine Ordnung herstellen, in der ein Begriff von weiterem Umfang immer die von nächstengerem Umfang unter sich begreift. Unter den Begriff mit dem weitesten Umfang und dem geringsten Inhalt lassen sich schliesslich alle so ordnen, dass eine Begriffspyramide als Ordnungsschema entsteht, die zugleich das philosophische System darstellt.

2. Die *Urteile* dienen zur Bestimmung eines Gegenstandes zum Zweck seiner Einordnung in ein solches System oder in ein Teilsystem derselben Stuktur. Hierzu sind zunächst Urteile nötig, die an den zu ordnenden Gegenständen (Subjekten) Merkmale hervorheben (Prädikate), von denen die Stellung des Gegenstandes im System abhängt. Die Merkmalkomplexe, die den Inhalt der abstrakten Vorstellungen ausmachen, stehen einander nicht als gänzlich verschieden gegenüber; vielmehr haben stets mehrere Inbegriffe von Merkmalen einen Teil der Merkmale gemeinsam. Wird dieser gemeinsame Teil für sich zum Denkgegenstand gemacht, zo entsteht die Gattung (*genos*) der die inhaltsreicheren Merkmalkomplexe als Arten (*eide*)gegenüberstehen. Logisch bestimmt wird das Verhältnis von Gattung und Art, wenn die Arten gegenüber der Gattung je ein näher bestimmtes Merkmal aufweisen (spezifische Differenz, *diaphora eidopoios*). Die Gattung entsteht aus den Arten analytisch durch Zerlegung des Inhalts der Artvorstellung und Weglassung der spezifischen Differenz. Die Arten entstehen aus der Gattung synthetisch durch Hinzufügung der spezifischen Differenz. Alle diese Operationen werden durch logische Urteile ausgeführt, in denen nicht beliebige Merkmale als Prädikate von einem Subjekt ausgesagt werden, sondern solche, die für die Systematik Bedeutung haben. Das Urteil: Der Hund is ein treues Tier, interessiert den Logiker und damit den Wissenschaftler nicht, da eine Ordnung der Tiere nach ihrer Treue und Untreue kein System ergibt. Das Urteil: Der Hund is ein Säugetier, ist dagegen logisch wertvoll, weil es eine Einordnung in das System ermöglicht. Die logische Urteile unterstehen ferner:
a. dem Gesetz des Widerspruchs: Zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzte Urteile können nicht beide wahr sein;
b. dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten: Von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Urteilen muss entweder das eine oder das andere wahr sein; ein Drittes ist nicht möglich;
c. dem Gesetz des Grundes: Jedes Urteil muss einen Grund haben. Wenn der Grund gegeben ist, so ist auch die Folge gegeben.
3. Der Beweis besteht aus Urteilen, die zu Schlüssen, Syllogismen, geordnet sind, die sich wieder zu Schlussketten zusammenfügen.

2 Scheffler, *Beyond the Letter, A Philosophical Inquiry into Ambiguity, Vagueness and Metaphor in Language*, London etc. 1979, zoekt de dubbelzinnigheid uitsluitend op het pragmatische niveau (voor mij *duiding*); de onzekerheid van een spreker of een bepaald begrip in een bepaalde situatie van toepassing is, blz. 51 en 65; 'We have so far been construing vagueness pragmatically, as having to do with a subject's indecision in applying a term to elements of some domain, we have not, in particular, identified the *subject's difficulty* in application, with the

inapplicability (i.e. referential indeterminacy) of the term itself.' Ik ben het daar wel mee eens, duiding is discutabel, maar of met dit onderscheid vaagheid of ondubbelzinnigheid geheel uit de semantiek gebannen kan worden - behalve door de logici die hun logica als spel opvatten?

3 J. Piaget, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Neuchâtel 1967, hfst. V, 'Résumé et Conclusions, les Traits principaux de la logique de l'enfant', blz. 161 e.v.

4 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1908, amplificatie in G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* Tübingen 1933 (1956^2). Door Lévy-Bruhl postuum herroepen in zijn *Les Carnets de Lévy-Bruhl, ed.* M. Leenhardt, 1949; felle kritiek van onder anderen B. Malinowski, *Science, Religion and Reality*, 1925 (herdrukt in: *Magic, Science and Religion*, Boston 1948). De primitieve wilde weet zich heel rationeel te handhaven, en gebruikt zijn magie als extra verzekering.

5 Zie C. Geertz, 'Religion as a Cultural System', in: Michael Banton, *ed. Anthropological Approaches to the Study of Religion* A.S.A. Monographs 3, London 1966 (1969^3) blz. 1 e.v.: op geen vraag blijft de inboorling het antwoord schuldig: 'They seemed to be constantly using their beliefs to "explain" phenomena: or, more accurately, to convince themselves that the phenomena were explainable within the accepted scheme of things, for they commonly had only a minimum attachment to the particular soul possession, emotional disequilibrium, taboo infringement, or bewitchment hypothesis they advanced and were all too ready to abandon it for some other, in the same genre, which struck them as more plausible given the facts of the case. What they were *not* ready to do was abandon it for no hypothesis at all; to leave events to themselves.' Ze zijn, net als wij, bereid in de vlekken van de Rorschachtest betekenis te zoeken, zie in de zelfde bundel het artikel van M.E. Spiro, 'Religion: Problems of Definition and Explanation', blz. 124, n. 6. Ik denk dat de kinderen van Piaget net zo Piaget wilden behagen als de wilden Geertz. De behoefte overal betekenis in te zien is religieus als de tekenen zo bedoelde tekenen zijn, en dan door de Voorzienigheid of God gezonden, hierover het curieuze: R. Boeke, *Divinatie met Name bij Rudolf Otto*, Leeuwarden 1957, blz. 181: 'Toch zijn er vele aanwijzingen van dood-enleven, die voor de divinatorische-aandachtige mens frappant genoeg zijn. Laat ons er één noemen: een predikant bezocht verscheidene keren een ziek gemeentelid, wiens toekomst ook voor hem van betekenis was. Hoewel de ziekte ernstig leek, was volgens het redelijke oordeel van de medicus welhaast tot het laatst toe geenszins uitgemaakt, dat zij het einde van het leven van de betrokkene zou teweegbrengen. Bij zijn eerste bezoek aan het ziekenhuis nu werd de weg van de pastor gekruist door een begrafenisstoet; de tweede maal kwam hem daarop een lege lijkbaar tegemoet; de derde keer trof hij naast de patiënt een zwaar-geopereerde aan, die naar lucht hapte; toen hij daarop bij zijn huis aankwam, ontmoette hem een man met een zeis. Vervolgens ziet hij, als hij zich opnieuw naar deze mens begeeft, die in strijd verkeert, een grafkrans langs het venster dragen; terwijl hij bij zijn terugkeer diens patroon met een zeis bij het kerkhof bezig vindt. Zo ziet hij de dood in zijn symbolen dwingend naderen - niet alleen zijn voorstellingen! Dat schept dan voor de pastorale gesprekken een geheel andere situatie dan wanneer hij te rade was gegaan met de overwegingen van de behandelende geneesheer.' Uit het eind blijkt dat Boeke de twee manieren van zien: een wereld vol met (maar voor wie precies) gezonden *symbolen* tegenover de wereld van *symptomen* (indices) van de medicus, alleen op een vage manier kan combineren. De zelfde tegenstrijdigheid die Malinowski bij zijn beminde Tobriandiërs ontwaarde! De behoefte verschijnselen te verklaren door te classificeren is primair: zo wordt de wereld zinvol. Wat een moed dus van de sceptici om op te houden bij het onzekere. 'Niet verder', dat wil zeggen: 'Ik kan een boel onzekerheid verdragen.' Uit de classificaties blijkt de ideologie, niet uit de taal zelf; en de classificaties zijn gelukkig - in het dagelijks leven van gewone mensen - niet dogmatisch consistent. Het gevaar heet dogmatische religie of wetenschap.

6 H. Leisegang, *Denkformen*, blz. 233 e.v.; A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Massachusetts 1936 (New York 1960^2) blz. 55 e.v. Lovejoy verstaat onder 'the Great Chain of Being' wat Leisegang onder Begrippenpiramide verstaat. De metafoor van de keten verbeeldt de chronologische opeenvolging van de lectuur, van algemeen naar bijzonder en verleidt tot de gedachte dat wat het eerst genoemd wordt het belangrijkste is, of zelfs eerder in tijd, iets wat ook voor oorzaken geldt. De metafoor van de piramide of boom komt op naar aanleiding van de schematische voorstelling.

7 G. Lakoff en M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980, hfst. 6, 'Ontological Metaphors', blz. 25 e.v. over het gemak waarmee we gebeurtenissen, activiteiten, emoties, ideeën enzovoort in taal behandelen alsof het fysieke objecten zijn die iets kunnen doen of veroorzaken of die we kunnen ontmoeten, bij voorbeeld: 'inflatie vermindert onze levensstandaard', 'hij zocht geluk'.

8 H. Leisegang, *Denkformen*, blz. 243.

9 Dat is de algemene stelling van A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*.

10 H. Leisegang, blz. 303-305.

11 H. Leisegang, blz. 300-1.

12 H. Leisegang, hfst. 6, 'Die Euklidisch-Mathematische Denkform', blz. 287 e.v.

13 J.F. Revel, *Descartes inutile et incertain*, Paris 1976, blz. 63 e.v.

14 Montaigne, (1580), *Essays* III, 13.

15 S. Körner, *Categorical Frameworks*, Oxford 1970, hfst. 4, 'Commonsense and Scientific Thinking', blz. 39 e.v., verg. *supra*, [10], n. 6.
16 V.W. Turner, 'Forms of Symbolic Action', in R.F. Spencer, *ed., Forms of Symbolic Action*, Seattle/London 1969, blz. 9-10.
17 A.O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, Baltimore/London 1948, hfst. 5, '"Nature" and "Aesthetic Norm"', blz. 69 e.v.
18 J.P.M. Geurts, *Feit en Theorie*, Assen 1975, II, Hfst. 1, blz. 89.

[14]
De afbraak van de begrippenpiramide

Plato is de schepper van de begrippenpiramide, Aristoteles heeft ermee gewerkt, en sindsdien zijn door talloze filosofen classificaties van algemeen naar bijzonder opgesteld; ik noem hier slechts de indelingswoede van de zestiende-eeuwse ramisten, die als extra regel invoerden dat tweedelingen het beste waren, en zo bij voorbeeld een boek over Cicero indeelden in Leven en Werk, het leven in Jeugd en Ouderdom, het werk in Redevoeringen en Theoretische geschriften.[1] Zinloze bezigheden, maar als men mocht denken dat bij voorbeeld psychologische classificaties van persoon, karakter of ras wel voorgoed voorbij zouden zijn: wil, verstand, vernuft, geest, ziel, flegmatisch, melancholisch... arisch... joods;[2] of de sociologische van Parsons[3] - hij wordt wel opgeschrikt door de linguïsten, die de ramistische voorkeur voor in tweeën vertakte boompjes opnieuw uitvinden; door semantici die hoofd- en bijzaak van woordbetekenissen met behulp van een hiërarchisch begrippenapparaat proberen te vangen.[4] Kortom, er worden als nooit tevoren schema's op het bord getekend, omdat docenten én studenten er gelijkelijk verzot op zijn. Een geordende wereld! Opvallend is dat al die indelingen alleen maar mogelijk zijn zolang ze niet onafhankelijk van hun effecten kunnen worden waargenomen. De bloei van de metafysica!

Ook als de systematische hiërarchie niet meer volledig is uitge-

werkt, blijft er toch iets van hangen. Het hogere beïnvloedt dan, is op de een of andere manier de oorzaak van, het lagere: de geest bepaalt de materie. Nieuwe systemen als van Marx of Freud draaien dan dergelijke ordeningen om: de geest is veroorzaakt door de materie, of wordt bepaald door lagere driften.[5]

Al wie gelooft aan waarheden die onveranderlijk bestaan - onafhankelijk van het feit dat een of allen, de verstandigsten of velen of iedereen, waar en wanneer dan ook, die waarheden accepteren, dus onafhankelijk van mensen - is geen retoricus meer.

Er is in de oude strijd tussen filosofie en retoriek een scheiding aan te brengen met als tegenpolen die realisten die menen dat hun zo zorgvuldig opgestelde boompjes (of ketenen) een werkelijkheid of realiteit afbeelden, en de retorici die menen dat de aangebrachte onderscheidingen en verbanden het gevolg zijn van een (dialectisch) debat tussen mensen, waarbij als enige eis geldt dat de deelnemers aan het debat hun argumenten volgens aanvaarde spelregels blootleggen. Het verschil ook tussen verificatie en falsificatie. Al wie denkt dat argumenten dwingend zijn doet niet meer mee, wie argumenteert verzwakt juist zijn stelling. Het gaat er in elk debat om de tegenstander te dwingen tot duidelijkheid (een debat is een onderhandelingssituatie) en het aardige van geleerden is dat zij vrijwillig hun stellingen zo duidelijk mogelijk maken. De slechte retoricus vindt het wat mal van de geleerde dat hij zijn stellingen zo kwetsbaar maakt door al zijn kaarten op tafel te leggen. De goede retoricus bewondert echter de goede beoefenaar van de wetenschap omdat hij zijn betoog aan een forum van gelijken ter discussie aanbiedt. Al wie denkt een waarheid bewezen te hebben is apodictisch en beschouwt zijn gehoor als zijn mindere.

Duidelijke stellingen zijn falsificeerbare stellingen. Als ik Popper zo de kant van de goede retorici laat kiezen, dan met de bedoeling om te laten zien dat er in de westerse cultuur een constant paradigma bestaat, dat van de spelregels van de argumentatie, dat ik nu het retorische noem: een groep gelijken, experts, geleerden, intellectuelen die van elkaar verwachten dat ze voor hun stellingen zo duidelijk mogelijk argumenten op tafel leggen, en ook de onpartijdige feiten, gegevens, bronnen zo controleerbaar mogelijk vermelden, kortom in onderlinge concurrentie een traditie van betrouwbaarheid in stand houden.

Eindnoten:

1 W.J. Ong, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Massachussets, 1958.
2 B.J. Kouwer, *Het spel van de Persoonlijkheid*, Utrecht 1963, ook al een heel treurig stemmend boek, behalve als Kouwer aan het eind overgaat op rolgedrag in plaats van indelingen.
3 Voor de pogingen de systematiek in de sociologie in te voeren zie J. Goudsblom, *Balans van de Sociologie*, Aula 518, Utrecht/Antwerpen 1974, blz. 17 e.v.; blz. 27 over de sociologische taxonomie van Zetterberg.
4 Zie mijn bespreking van de generatieve tekstgrammatica van T.A. van Dijk, waarin ik de hiërarchische analyse van bachelor, in de trant van Katz en Fodor belachelijk maak, J.P. Guépin, *Doorkruiste Verwachtingen*, Amsterdam 1977, blz, 171, e.v., I, [27].
5 Voor omkering van hiërarchieën door verwisseling van subject en predikaat (de methode van Feuerbach, door Marx overgenomen), S. Avinieri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge 1971, blz. 12-15. Logisch gezien is er nog niets aan de hand: ‘De wil van de staat is de wil van de vorst’, of: ‘De wil van de vorst is de wil van de staat’. ‘Is’ moet vervangen worden door ‘veroorzaakt’, ‘vloeit voort uit’, wil de omkering echt iets omkeren: ‘De wil van de staat vloeit voort uit de wil van de vorst’ tegenover ‘de wil van de vorst vloeit voort uit de wil van de staat’.

Dat laat het rudimentair aristotelische element zien waar dit soort omkeringen hun aantrekkelijkheid aan ontlenen. De verschillende uitingen van de geest zijn het bijzondere, waar een meer algemene, en daarmee ook meer werkelijke, oorzaak voor gevonden wordt: de relatief simpele structuur van de klassenstrijd of van het Oedipus-complex.

[15]
Definitie tegenover duiding

Tot dusver hebben we gesproken over de theoretische bezigheid van het definiëren van begrippen en het systematisch opbouwen van een begrippenapparaat door filosofen en beoefenaren van de wetenschap van de semantiek. Uiteraard doen de makers van woordenboeken hier ook aan mee, zij het noodgedwongen alfabetisch geordend. Maar in elk woordenboek kunnen we eerste betekenissen van afgeleide, uitgebreide, oneigenlijke betekenissen onderscheiden, kortom, elke maker van een woordenboek is gedwongen zijn betekenissen in hoofd- en bijzaak te organiseren.

Nu stel ik daartegenover de praktische (pragmatische) bezigheid van het toepassen van de nu tot tevredenheid gedefinieerde begrippen op een gegeven situatie. Ik stel voor dat we een definitie eens van rechts naar links gaan lezen: 'De mens is een redelijk dier.' Discussiepartners komen een voor hen onbekend verschijnsel tegen, en ze gaan zo determineren: is het redelijk, is het een dier, zo ja, dan past het begrip mens op dit verschijnsel.

Ik heb de termen 'toepassing' gebruikt en 'determinatie'. Wat het laatste betreft kan men aan het praktisch gebruik van een *Flora* denken. Wie wil determineren kijkt naar een aantal karakteristieke trekken, en concludeert dan tot een toepasselijke naam. Wat toepassing betreft kunnen we ook denken aan de praktische bezigheid van juristen, die een wetstekst op een situatie van toepassing moeten verklaren. Die bezigheid heet dan ook *applicatio*, toepassing. We kunnen ook van 'benoemen' spreken, waarbij we in het oog moeten houden dat het niet zozeer gaat om het simpele hechten van een naam aan een ding of situatie, maar meestal om karakterisering door een propositie, met alle modificaties die de taal ter beschikking kan stellen.

Ik kies als algemeen woord *duiding*, en wel van een niet-talige werkelijkheid. Dat is omdat ik hier semantiek tegenover duiding zet, terwijl ik in hoofdstuk IV duiding tegenover interpretatie van teksten zal stellen. Duiding is voor mij dus geen interpretatie van teksten, we moeten niet denken aan duiding van orakels.

Voorbeelden; 'Is die vage vlek in het donker een paal of een mens?', 'Is dat geschreeuw bij de buren ruzie of borrelpraat?', 'Is dit een schoen of een slof?' Men noemt in de discussie dan een aantal trekken die horen bij de naam van het verschijnsel dat men wil benoemen, zoals 'Het beweegt, dus het is een mens', 'Ik hoor ook ge-

lach, dus het is een feest', 'De leren zool geeft de doorslag, het is geen slof'. Bij het benoemen, het determineren, herkennen van iets als iets - men hecht aan een nog niet helemaal herkend verschijnsel een naam als label - redeneert men op grond van overeenkomst en verschil. Men tracht de overeenkomsten in een opsomming van karakteristieke trekken of in een samenvattend woord te bundelen, met verwaarlozing van de noodzakelijk optredende verschillen. Noodzakelijk, want er zijn meer dingen, verschijnselen, dan woorden. Elk woord dat geen eigennaam is is algemener dan het individuele, en naamgeving vat het karakteristieke samen.

De vraag 'Wat is dat' is tevens de vraag 'Waar hoort het bij', 'Wat voor soort is dat', 'Waar deel ik het bij in', kortom: 'Waar lijkt het op, lettend op overeenkomst en verschil?'

Het hoeft geen verbazing te wekken dat de volgende vraag 'Waar deel ik het nog meer bij in', door de duider alleen op pragmatische gronden wordt gesteld, bij voorbeeld de schoen bij een algemener begrip 'kledingstukken' of 'dure produkten', om een enthymeem te kunnen maken: 'Het is een schoen, dus het hoort bij de dure dingen.' Deze pragmatische mogelijkheid, die niet meer is dan de mogelijkheid iets veel namen te geven, wordt door de filosofische piramidenbouwers gebruikt om systemen op te bouwen die los van een *praktische* context een universele, eeuwige, en dus theoretische geldigheid moeten bezitten.

Als iemand iets 'vers brood' noemt, dan is het niet zozeer een geval van inductie in de trant van Hume als zo iemand dan ook aanneemt dat het object eetbaar en lekker zal zijn.[1] Als hij het label 'vers brood' aan een object hecht, dan omdat hij - naast alle gemakkelijk constateerbare verschillen - let op zijn ervaringen met voor hem soortgelijke objecten. Overeenkomst en verschil tellen altijd mee bij het - duidend - proces van het herkennen van iets als iets door het een naam te geven. Dat geldt ook voor uniek refererende namen als eigennamen of titels die maar bij één persoon passen. 'Is die figuur Guépin of iemand die op hem lijkt?', 'Is dat echt de paus, of zijn stand-in, of een visioen?' In alle gevallen van duiding maakt men gebruik van een aantal - semantisch - in het geheugen opgeslagen karakteristieke trekken (soms in een definitie gepreciseerd), die de conclusie wettigen: hierop is inderdaad deze tekst - min of meer - van toepassing. Overeenkomst en verschil kunnen in taal als het nodig is worden uitgedrukt: 'Dit ziet eruit als een soort oudbakken Duits brood', 'Het is Guépin, maar hij gedraagt zich vreemd', 'Dat is misschien toch de paus nog niet' enzovoort.

Waar de mogelijkheid van naamgeving aanwezig is, is ook de mogelijkheid van vergissen, of meningsverschil, aanwezig. Zo kan men twisten of iets van goud of van koper is en, aangezien men het eens is over de eigenschappen van goud en koper, is het meningsverschil wel op te lossen. Degeen die ongelijk moet bekennen zal dan een tweedeling schijn-wezen hanteren: het leek sprekend op goud, maar het bleek koper.

Die tweedeling schijn-wezen wordt echter, in wetenschap en filosofie, gebruikt om hoofd- en bijzaak principieel en dus in het algemeen te onderscheiden - het wezen telt hoger dan de schijn - en de splitsing in schijn en wezen dient dan als overtuigingsmiddel[2]: aards genot, materiële goederen, of omgekeerd de geest, worden tot schijn, bijzaak verklaard; het wezen wordt dan gevonden in hemelse vreugde, geestelijke inspanning, of omgekeerd de economie.

Filosofen zoeken van oudsher naar een eenheid - die soms in ondeelbare atomen wordt gezocht - en hebben dan de neiging om de wereld van de veelheid van verschijnselen tot schijn, illusie te verklaren. Filosofie en wetenschap vinden het universele, dus onvergankelijke, belangrijker dan het individuele en dus vergankelijke. Vandaar dat ‘worden’ zo problematisch wordt dat ook de logica er geen vat op heeft.

Maar wat gebeurt er nu met waardeoordelen? A vindt C een schurk, B vindt hem een held. B laat zich overtuigen; de held valt van zijn voetstuk. B zal ook de tweedeling schijn-wezen hanteren: C leek eerst een held en bleek later een schurk. Let wel, A en B waren het op het semantische niveau eens over de ‘feitelijke’ betekenis van ‘held’ en ‘schurk’, vandaar ook dat B zich heeft laten overtuigen: de karakteristieke trekken die voor A én B bij ‘schurk’ passen, blijken nu ook in de ogen van B toepasbaar op C. C zelf kan zich laten overtuigen van zijn eigen schurkachtigheid, en berouw tonen.

Men kan de bedrieglijke schijn ook door de ontkenning van het adjectief ‘echt’ aangeven: ‘Hij bleek geen echte held te zijn.’ Is de edelman die zich onedel gedraagt wel een echte edelman, is een onrechtvaardige rechter wel een echte rechter, wat is een domme professor? Het blijkt dan dat er een reeks woorden te vinden is, titels, die enerzijds voor de constatering van een feitelijke staat worden gebruikt, maar anderzijds een waardeoordeel inhouden. Dat zelfde geldt dan ook voor de activiteiten die de dragers van zo'n titel kenmerken, of ook voor de instituties die de activiteiten waarborgen: edel, rechtvaardig, geleerd gedrag; de adel, het recht, de universi-

teit.[3] Het Franse of Engelse begrip ‘noble’ is dubbelzinnig; het wordt enerzijds gebruikt als waardeoordeel dat aan iets of iemand wordt toegeschreven, anderzijds als een eigenschap die mensen feitelijk bezitten. Pas zo werkt het begrip uitstekend: je kunt dank zij deze dubbelzinnigheid aan iemand van adel onedel gedrag verwijten: ‘Noblesse oblige.’ Popper heeft gelijk, de liberale ‘open society’ leeft van de spanning tussen feit en standaard.[4] Het is verkeerd hier van denotatie en connotatie te spreken, een hoofdbetekenis en een gesuggereerde bijbetekenis, want het gaat erom dat van de dubbelzinnigheid gebruik kan worden gemaakt door een tegenstander om te betogen dat een rechter die geen rechtvaardige vonnissen velt, een heer die zich niet als heer gedraagt, een domme professor, juist niet ‘echt’ rechter, heer of professor zijn. Men herinnert aan plichten die door middel van metonymia tot stand of instelling worden uitgebreid. Als er te veel onrechtvaardige koningen zijn wordt het koningschap afgeschaft, maar kan dat ook met alle bestuur, kan dat ook met het recht?

We kunnen de spanning die bij dergelijke woorden optreedt karakteriseren door de term ‘norm’ te gebruiken. Het blijkt dat ook ‘normaal’ door zo'n dubbelzinnigheid gekenmerkt wordt; enerzijds ‘beantwoordend aan een norm’, de opvatting van Socrates over rechtvaardigheid, anderzijds ‘statistisch gezien normaal, dat wat het meeste voorkomt, gewoon is of het meest waarschijnlijk’, de ‘sociologische’ opvatting van de sofist Thrasymachus. Dus moet de dubbelzinnigheid verplaatst worden naar de woorden ‘gewoon’ en ‘waarschijnlijk’, enerzijds beantwoordend aan wat men volgens bepaalde normen verwacht, anderzijds wat het meeste voorkomt. Die dubbelzinnigheden zijn kennelijk functioneel, en dat betekent dat wie de woordbetekenissen wil onderscheiden voor verrassingen komt te staan.

Zo beschrijft een ‘normatieve’ grammatica datgene wat aan de normen van correct taalgebruik voldoet, de grammatica is een ars, en wel de *ars recte loquendi*, de kunst van het correcte taalgebruik, zoals de retorica de ars is van het spreken in het openbaar: *ars bene dicendi*. Op dit niveau is er niets aan de hand.

De problemen komen pas op als de grammatici linguïsten willen worden, en een wetenschappelijke, descriptieve grammatica gaan schrijven. Ze moeten dan toch het normale taalgebruik beschrijven. Maar wat is dat, dat van de ‘gemiddelde’ taalgebruiker? Het blijkt in de praktijk dat de descriptieve grammatica allerlei vormen negeert

die in de ouderwetse, normatieve grammatica althans onder de streep als afkeurenswaardig werden genoemd.[5] Wat is de norm voor Chomsky's grammaticaliteit of anders acceptabiliteit? Van wie, van Chomsky zelf of van de klasse van de intellectuelen? Op die punten blijkt de praktijk van Chomsky's grammatica gemakkelijk aan te vallen, hetzij door sociolinguïsten die smalen dat Chomsky de taal van de 'middenklasse' als vorm hanteert, hetzij door literatoren die opmerken dat door Chomsky als ongrammaticaal verworpen zinnen nu juist beter Engels zijn.

Eindnoten:

1 Overzicht van het probleem bij G. Nuchelmans, *David Hume*, Baarn 1965, blz. 43.
2 Perelman, *La Nouvelle Rhétorique*, II, § 91.
3 H.F. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley etc., 1972, hfst. 8, 'Justice: Socrates and Thrasymachus', blz. 186, e.v.; ook al eerder opgemerkt door E. Gellner, 'Concepts and Society', in: D. Emmett, A. Macintyre, *eds., Sociological Theory and Philosophical Analysis*, London 1970, blz. 144 e.v.
4 K. Popper, *The open Society and its Enemies*, I, hfst. 5, 'Nature and Convention', blz. 57 (naar aanleiding van Protagoras), II, 12 'Dualism of Facts and Standards', blz. 383, 16 'The Dualism of Facts and Standards and the Idea of Liberalism': '... Facts may fall short of right (or valid or true) standards - especially those social or political facts which consist in the actual acceptance and enforcement of some code of justice. To put it in another way, liberalism is based upon the dualism of facts and standards in the sense that it believes in searching for ever better standards, especially in the field of politics and of legislation.' Hier spreekt Popper als progressieve sociaal-democraat. De conservatieve liberaal vindt het al heel wat als instituties niet zinken onder de normen van vroeger.
5 B.P.F. Al, *Normatieve Taalkunde*, Muiderberg 1977 (rede V.U. Amsterdam).

[16]
Analogie

Wat geldt voor duiding met behulp van letterlijk taalgebruik, geldt ook voor het gebruik van tropen als metafoor. Een metafoor is niets meer dan een door een spreker bewust ingevoerde, en dus discutabele uitbreiding van betekenis, het is het 'oneigenlijk' hechten van een naam aan iets.

Wie aan iets een metaforische naam geeft gebruikt een analogieredenering, waarbij nu zowel overeenkomst als verschil bewust meetellen. Men spreekt van de ouderdom als levensavond, en degeen die overeenkomst en verschil in het licht wil stellen kan de analogie dan uitschrijven: 'De ouderdom : leven = avond : etmaal.' Wie op de verschillen wil letten, kan opmerken dat op de nacht van het etmaal weer een nieuwe dag volgt, en dat dit lang niet zo vanzelfsprekend is als een wederopstanding na de dood. Hij ontmaskert dan de suggestie. Weg opgewektheid van de bejaarden.

Metaforen stellen expliciet alleen de overeenkomsten in het licht, de uitgewerkte analogie brengt die zwakte duidelijker tot uiting. De metafoor - en dit geldt ook voor op analogie gebaseerde modellen - doet uitstekend dienst als heuristisch instrument[1], mits zij niet meer pretendeert dan op beeldende wijze de voor de onderzoeker meest karakteristieke eigenschappen van de objecten in het veld van onderzoek samen te vatten. Als bij voorbeeld de metafoor luidt: 'ruimteschip aarde', dan wordt uit de

foor (‘vehicle’) ruimteschip geconcludeerd dat de aarde een beschermend schild heeft; de aandacht valt dan vanzelf op de ozonlaag, vallen daar gaten in? Wie niet van spuitbussen houdt verdenkt ze al snel als mogelijke oorzaak van gaten. Zonder de suggestieve kracht van het beeld van het ruimteschip,

zwalkend door een schrikwekkend heelal, was de onderzoeker nooit op die gedachte gekomen, neem ik nu maar aan. Is de onderzoeker zich er echter te weinig van bewust dat zijn metaforen op niet meer dan een uiteraard gebrekkige analogie berusten - overeenkomst én verschil - dan dreigt het gevaar dat te onbekommerd uit de eigenschappen van de foor van de metafoor geconcludeerd wordt tot eigenschappen van het thema (‘tenor’). De verhouding tussen voordeel en gevaar van metaforisch taalgebruik staat niet bij voorbaat vast, want de metafoor wordt immers beschouwd als extreem, als afwijking herkend, geval van een overigens gewoon proces van duiding. Ook als ik iets een heester noem en niet een boom leg ik de nadruk op overeenkomst, en verwaarloos ik de verschillen.

De ontmaskeraar van een wetenschappelijke stroming heeft een krachtig wapen in de hand als hij op het metaforisch karakter van de gebruikte sleuteltermen wijst. Zo leidt het organisch model in de romantiek de aandacht van de literatuurcriticus naar indices van spontaniteit in poëzie, omdat organisch impliceert vanzelf groeiend, in tegenstelling tot mechanisch, volgens retorische regels in elkaar gezet.[2] Deductieve systemen worden naar het model van piramides of bomen getekend, wat de hiërarchie gevaarlijk duidelijk maakt. Maar vaak is in het taalgebruik de metafoor van de ketting constitutief: alsof de zwakste schakel alle verdere conclusies teniet zou doen, en alsof je steeds naar het uitgangspunt, de axiomata, zou moeten gaan als je de conclusies of als feiten gebrachte conclusies zou willen aanvaarden. De constitutieve metafoor bezorgt het thema ook een hiërarchie van waarden die in feite is ontleend aan die van de foor. Wat wezenlijk of bijkomstig is in de foor wordt wezenlijk of bijkomstig in het thema. Voor het organicistisch model van de romantiek geldt dan bij voorbeeld: ‘geïnspireerde’, spontane passages worden hoger gewaardeerd dan ‘mechanische’ in een kunstwerk, chaotisch taalgebruik is ‘echter’ dan een logische opbouw in het gedicht. Het marxisme maakt onder meer gebruik van metaforen ontleend aan de mechanica: ‘krachten die in beweging komen’[3]. Het kapitalisme gaat te gronde bij gebrek aan geruststellende constitutieve metafoor. Smith's ‘invisible hand’ is te spookachtig, Darwins ‘survival of the fittest’ gaat slechts op voor miljoenen jaren evolutie, en maakt niet duidelijk waarom ‘fit’ beter is dan ‘onfit’. Ik stel voor het ‘wespennest’ en ik heb daar goede redenen voor[4], maar het klinkt nog te roofzuchtig.

Vele voorbeelden verleiden tot generalisering; dat is inductie. Je voelt je safe, je hoeft niet meer uit te proberen, je weet het al voorlopig. Maar hier kan alweer de analogie overeenkomst en verschil discutabel maken. De verwantschap van inductie met analogie blijkt uit het a fortiori-argument, dat op analogie berust: *potuerunt isti et istae, et ego non potero*? 'Als zij het kunnen, kan ik het ook' riep Augustinus uit, getroffen door de voorbeelden der heiligen.[5]

Het aantal voorbeelden is dan hier evenwel onbelangrijk: 'Als hij over het ijs kan lopen, kan ik het ook.' Een is genoeg. Bekendheid met de wetmatigheid dat het gewicht een rol speelt is zo vanzelfsprekend dat het bij dit soort argumenten niet wezenlijk is: in plaats van bij ijs kan het argument ook gebruikt worden bij onbekende substanties. Omdat generalisaties niet wezenlijk zijn, is het a fortiori-argument exploratief. Het dient voor het uitproberen van onbekende omstandigheden: 'Als die aap naar de maan kan vliegen, kan een mens het ook.' Het gaat ook bij dit argument om overeenkomst en verschil, waarbij de mate van gelijkheid wordt gezien als limiet *a quo*: is die man op het ijs even zwaar of zwaarder, en is het ijs hier en daar even dik; reageert een mens misschien psychisch toch anders op gewichtloosheid dan een aap, ook als de omstandigheden strikt vergelijkbaar zijn? Dus weer een analogie: aap : omstandigheid = mens : omstandigheid.

Ligt bij de metafoor de argumentatieve kracht in het vergelijken van het ene domein met het andere: leven met etmaal, kunst met plantkunde, bij het a fortiori-argument blijven we zo strikt mogelijk in het zelfde gebied. We sturen geen adelaar de ruimte in maar een aap; op het ijs tellen alleen gemakkelijk te schatten verschillen in gewicht mee.

Dat maakt het a fortiori-argument zo overtuigend: één strikt vergelijkbaar voorbeeld is genoeg. Bij inductie is die overeenkomst zelf al ondiscutabel geworden; men is nu een eind verder op zoek naar generalisaties. Daar wordt gevreesd dat men te snel ophield met tellen, men vreest de *rara avis in terris nigroque simillima cygno*, een zeldzame vogel het meest gelijk aan de zwarte zwaan. De behoefte aan volledige inductie is een teken van onvrede met wat algemeen aanvaard wordt, en wordt dus pas serieus gevoeld door non-conformisten.

Aangezien het a fortiori-argument gelijkheid in het licht stelt door middel van de analogie, wordt het gebruikt om de overgang van

‘kunnen’ naar ‘mogen’/‘moeten’ te forceren. Dan wordt het gebruik van het argument zelf weer echt discutabel omdat men de overeenkomst kan ontkennen.

Een a fortiori-argument komt nooit louter theoretisch uit de lucht vallen. Het is een antwoord op een geconstateerde onmogelijkheid of onzekerheid of een verbod. Als antwoord op een onzekerheid: ‘Als hij op het ijs kan lopen, kan ik het ook’, als antwoord op een verbod: ‘Als hij mag liegen, mag ik het ook’, dat wil zeggen als hij ongestraft kan liegen. Maar een kind wordt al snel verstandig genoeg om dergelijke argumenten alleen in noodgevallen te gebruiken: ‘Als Jantje het mag, mag ik het toch zeker ook.’ ‘Maar jij bent Jantje niet.’ Om het a fortiori-argument te ontkrachten wordt een verschil geconstrueerd: *quod licet Iovi non licet bovi*, ‘Als Nixon het mag, mag jij het nog niet.’ Als die gelijkheid met een beroep op democratie niet ontkend kan worden, worden ook liegende staatslieden gestraft.

Als ‘kunnen’ in het eerste lid wordt vervangen door ‘durven’ of ‘moeten’, komt in het tweede lid altijd ‘moeten’ voor: ‘Als hij op het ijs durft, moet jij het ook durven’, ‘Als hij belasting moet betalen, moet jij het ook.’ Het a fortiori-argument kan waar het om plichten gaat alleen zinvol worden gebruikt door wie gezag heeft, bij voorbeeld door theologen, ouders en de overheid. Het dwingt dan tot conformisme. Maar het dient ook als excuus voor op het eerste gezicht niet normaal of dom gedrag: ‘Niobe had tien zonen verloren, en heeft toch gegeten, dus Priamus, die maar één zoon verloor, moet ook toetasten,’ zegt Achilles in zijn tent tegen Priamus, bedoelend: Niobe's reputatie heeft daar niet onder geleden. ‘We leden schipbreuk op de rotsen, maar de reddingboot liep ook vast’, bedoeld is: ‘We waren dus geëxcuseerd.’ Als tegenargument kan natuurlijk weer worden gebruikt het ontkennen van de vergelijkbaarheid: ‘Maar Niobe was juist gestraft om haar hoogmoed.’ En: ‘Maar toen de reddingboot vastliep stormde het.’

Er is geen tegenspraak tussen het conformerende karakter en het eerder geconstateerde exploratieve karakter van het a fortiori-argument; ook daar durft, mag of moet men pas als een ander is voorgegaan, in casu de aap. Als één schaap over de brug is... Daar heet het kudde-instinct, daar is het nog woordeloos.

Eindnoten:

1 M. Black, *Models and Metaphors*, Ithaca 1962, blz. 236 e.v., en G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980.

2 M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, New York 1958^{2}, blz. 68-9.

3 K.R. Popper, *The Poverty of Historicism*, London 1961^{2}, blz. 113 e.v.

4 Buffon, *Histoire Naturelle*, Paris 1753, IV, blz. 98-100, zie II, [15].

5 Zie A.M.C, van Cooth en M.J.A. Lans, *Handleiding bij het Onderwijs in de Gewijde Welsprekendheid*, Leiden 1886, blz. 51.

[17]
Pragmatische hiërarchieën

Alles kan met alles vergeleken worden, en het is het kenmerk van het melancholisch genie dat hij zaken die eerst niets met elkaar te maken leken te hebben met elkaar in verband heeft gebracht.[1] Aristoteles legt een verband tussen 'catharsis' (reiniging), als term voor een psychisch proces van reiniging van hartstochten in de mysteries en in de tragedie, met reiniging van faecaliën door purgering. Dat vermogen hebben uitvinders, filosofen en dichters. Het verschijnsel is heel in het kort te demonstreren aan de gedurfde metafoor die een onverwachte en toch vanzelfsprekende indruk maakt.[2] Dat is een uiting van *asteia*, geest, 'wit'.[3]

Bij de tegenstelling overeenkomst/verschil hoort de tegenstelling hoofdzaak/bijzaak. Door verstandig met twee paren tegenstellingen te manipuleren kan elke stelling discutabel worden gemaakt.

Vergelijk de vier-elementenleer: de vier elementen zijn aarde, water, vuur, lucht, en worden gekenmerkt door de paren tegenstellingen droog-nat, warm-koud. De vier-elementenleer heeft tot de zeventiende eeuw zo veel succes kunnen boeken omdat alle fysieke objecten met een combinatie van die tegenstellingen konden worden gekarakteriseerd. De fonologische driehoekjes van Trubetzkoy, nagevolgd door Lévi-Strauss om mythen te karakteriseren, bestaan ook uit twee paren tegenstellingen; een horizontaal, een verticaal; op de schuine zijden kunnen de gradaties worden aangebracht. Ook hierin worden alle verschijnselen systematisch gevangen.[4]

Als een spreker naar woorden zoekt, zoekt hij naar overeenkomsten. 'Dit is een boom' wil dan zeggen: 'Ik vind dat dit vergelijkbaar is met datgene wat ik gewoonlijk - en anderen met mij - onder "boom" versta.' Het noodzakelijk optredend verschil (want er zijn meer dingen dan woorden) kan altijd nog gepreciseerd worden: 'Dit is een wel heel eigenaardige iep van vijftig meter hoog', 'Dit is een (donker) rode Fiat 600 uit 1972', of: 'Bij het stofzuigen verrichtte deze huisvrouw de volgende handelingen...' Maar: het individuele is nooit in taal te vangen: *individuum est ineffabile*. Daar is de taal (in zijn referentiële functie) dan ook niet voor. Niets, zelfs geen lucifersdoosje, kan ooit volledig beschreven worden. Hoe ver de precisering moet gaan en wat dus hoofdzaak is en wat een ten slotte te verwaarlozen bijzaak valt niet in het algemeen uit te maken. Is het verschil

tussen vermiljoen en karmijn belangrijk? Soms wel, soms niet. Gaat het om de kleur van een vlag? Elke kleur rood is mij goed, als het maar niet oranje is. Verschil is echter alleen maar mogelijk op basis van overeenkomst en, als mensen discussiëren, is verschil van mening dus alleen maar vruchtbaar op basis van overeenstemming: karmijn en vermiljoen zijn alle twee een rode kleur. ‘Rood’ is de boventerm (genus) van de ondertermen (species) ‘karmijn’, ‘vermiljoen’ enzovoort. Boventerm en onderterm, genus en species, zijn trapsgewijs verwisselbaar, al naargelang nieuwe vertakkingen worden aangebracht: ‘licht vermiljoen’ wordt dan, zo iemand behoefte voelt ‘licht’ en ‘donker’ vermiljoen te onderscheiden, in een dergelijke boom een onderterm, species van een boventerm ‘vermiljoen’.

Een dergelijke hiërarchie maakt het mogelijk als volgt te redetwisten: ‘Dit is karmijn’, ‘Nee, vermiljoen’, ‘Laten we het erover eens zijn dat het rood is.’

Vindt men de overeenkomst (overeenstemming) de hoofdzaak of het verschil (van mening)? Het antwoord kan niet los worden gezien van de onderhandelingssituatie waarin discussiepartners zich bevinden. Het is soms mogelijk de context door een algemene afspraak te beperken: dit is relevant en dit niet. Dergelijke afspraken waarborgen de successen van de exacte wetenschappen. De resultaten wettigen de beperking van de context en men heeft daarom een belang bij deze beperking. Maar vaak mislukken dergelijke afspraken, en wel omdat er geen eensgezindheid bestaat over het belang van deze of gene beperking.

Het debat ontaardt als men het niet eens is over het punt waarover men het eens zou moeten zijn. Dat kan zijn omdat men het niet eens is over de hiërarchie van begrippen. Vergelijk de moeilijkheden die geleerden ondervinden als ze literatuur willen definiëren (of recht). Het is niet duidelijk waar literatuur de species van is omdat men het er niet over eens kan worden welke trekken typisch zijn voor literatuur (specifiek literair zijn) en dus ook welke trekken hoofdzaak zijn en welke bijzaak. Vandaar het gebrek aan eenstemmigheid in de literatuurwetenschap. Met nadruk zeg ik erbij dat het niet nodig is dat discussianten het met zo veel woorden eens zijn geworden over de definitie van het bovenbegrip, integendeel, de kans dat ze dat ook nog zouden worden is klein. Het gaat er meer om dat discussianten het er snel over eens zouden moeten zijn dat bij voorbeeld kwesties als spanning en dubbelzinnigheid ook op andere gebieden van menselijke uitingen een rol spelen, en hoe die gebieden dan precies heten.

Het gaat mij in dit boek om een algemene verdediging van het nut van discussies die gevoerd worden op basis van overeenstemming. Uiteraard zal die basis van overeenstemming op zich zelf de conclusie zijn van een discussie die wellicht in een ver verleden is gevoerd. Die conclusies zijn dan door partijen aanvaarde feiten en waarheden. Mijn boek is door de nadruk op discussie een verdediging van de liberale democratie geworden, van concurrentie van meningen, waaronder voor mij ook meningen over goederen vallen; stomme fysieke objecten als voedsel en machines. De verdediging van de liberale samenleving strekt zich dank zij deze kunstgreep ook uit tot de liberale economie. Het spreekt vanzelf dat ik het woord dialectiek gebruik om een manier van geordend debatteren aan te duiden: het gaat mij om spelregels van een goed geordend debat, en niet om Wetten van de Geest, de Geschiedenis of van de Materie. De hiërarchische indelingen moeten dus ook streng nominalistisch worden opgevat; het gaat om indelingen die gebruikt worden als strategieën in een debat, niet om van de mensen onafhankelijke indelingen in de werkelijkheid.

De retorica heeft het over opinies. De niet-talige werkelijkheid komt in dit boek niet van pas, tenzij als stomme getuige gedagvaard, en dus welsprekend gemaakt.

Eindnoten:

1 Aristoteles *Problemata* 30, zie E. Panofsky, F. Saxl, *Dürers Melancholia I*, Leipzig etc., 1923.
2 Aristoteles *Retorica* 1412^{a}, 5.
3 W.G. Crane, *Wit and Rhetoric in the Renaissance, the Formal Basis of Elizabethan Prose Style*, New York 1937, hfst. 2: ‘A general Examination of Wit in the Sixteenth and Seventeenth Centuries’.
4 E. Leach, *Lévi-Strauss*, London 1970, hfst. 2, blz. 23-31.

[18]
Wisseling van onderwerp en onuitsprekelijke waarheden

Wisseling van onderwerp kan zijn nut hebben als de ondervraagde partij aan voelt komen dat hij het op het door de ondervrager gekozen terrein zal verliezen. Hij kan dan proberen het recht voor zich op te eisen om het specifieke niveau waarop de tegenstander hem wil vastnagelen als bijzaak of irrelevant te verwerpen, en zelf een ander onderwerp te entameren. De zaak is wat riskant, want wie halverwege van onderwerp wil veranderen zal kribbige kreten moeten aanhoren als ‘maar daar hebben we het nu niet over’. Vandaar dat het verstandig is een partij helemaal af te spelen, en daarna pas met het nieuwe onderwerp aan te komen, ingeleid met de woorden ‘ik geef dit wel toe, maar veel belangrijker is dat...’ Zo kan de verdediger die gedwongen is toe te geven dat zijn cliënt B wel degelijk opzettelijk A vermoord heeft, een nieuwe discussie entameren door te zeg-

gen ‘we hebben het over de feiten gehad, laten we nu over waarden spreken’, en dan kan hij zich vervolgens gaan beroepen op erfelijke of sociale wetmatigheden die B ondanks de schijn van opzet gedetermineerd hebben. Het feit wordt daardoor minder ernstig, ja, welhaast geëxcuseerd want de erfelijke degeneratie of de slechte sociale omstandigheden waren de ware oorzaak! Uiteraard speelt hij met dit soort argumenten in op vooroordelen, gemeenplaatsen, die door zijn publiek aanvaard zijn, of aanvaardbaar lijken.

Of men kan, als het om inkomensverschillen gaat, gebruik makend van een aanvaarde hiërarchie, op een hoger generalisatieniveau klimmen, namelijk dat van de ruil, om vervolgens af te dalen naar een ander species: ‘Ik let niet op de inkomsten maar op de uitgaven.’ Er zijn dan twee paren tegenstellingen: mensen die veel verdienen tegenover mensen die weinig verdienen, en mensen die uitkomen met hun geld en mensen die niet uitkomen met hun geld. Er zijn miljonairs die echt niet rond kunnen komen - bij voorbeeld eigenaars van landgoederen - en mensen met een minimaal inkomen die niet naar meer verlangen. Pas wie mensen met een minimaal inkomen groepeert met mensen die niet uitkomen, constateert een misstand. Er zijn natuurlijk nog meer mogelijkheden: men kan met Solon uitroepen dat men Croesus niet voor zijn dood rijk moeten prijzen; het kan blijken dat die profvoetballer, of die auteur van bestsellers, in zijn hele leven gemiddeld niet boven het minimumloon uitkwam. Of men telt opeens de ontvangen subsidie bij de inkomens. Het blijkt dat de hogere inkomens daar het meest van profiteren. Exacte statistieken zijn van het discutabele van dergelijke indelingen afhankelijk.

Of men kiest als genus ‘beloning’, en daarvan niet de species ‘geldelijke beloning’ maar ‘immateriële beloning’, en daarvan weer als species de ‘eer’. Maar de kans dat het debat bij zo veel vrijheid om van onderwerp te wisselen ooit nog uitkomt op een voor allen en altijd geldige conclusie is nu wel verkeken. Ik denk dat dit de oorzaak is dat debatten over menselijke zaken na tweeëneenhalfduizend jaar nog niet zijn afgesloten. De belangen zijn zo groot dat men zich net als bij die debatten aan de borreltafel waarvan ik de typische voortgang zo net geschetst heb niet voor één gat wil laten vangen, of, met andere woorden, men is niet bereid de context tot één generalisatieniveau te beperken, bij voorbeeld de in geld meetbare, economische, inkomsten: het door de wetenschap van de economie bewerkte aspect dat een deel is van een groter geheel van menselijke interactie,

waarin ook een glimlach als beloning - en hoe kostbaar - kan tellen. De grote eensgezindheid in de exacte wetenschappen - waaronder economie en medicijnen - is dan aan rigoureuze beperking van de context, tot die van één ‘paradigma’, te danken. Men valt economie en medicijnen, als exacte menswetenschappen, dan ook het best aan door de beperkingen van het economisch of medisch model aan te vallen. Het resultaat is dan meteen onwetenschappelijkheid. Het komt ook voor dat geniale ontdekkingen op een exact wetenschappelijk gebied, psychologie, ethologie, erfelijkheidsleer, hun wetenschappelijkheid gaan verliezen naarmate de resultaten tot de hele menselijke samenleving worden uitgebreid: Freud, Lorenz, en wel bij gebrek aan tegenwicht. Er is geen menswetenschap die kan antwoorden: ‘Nee, op dit terrein heersen mijn wetten.’ Maar door die uitbreiding verliezen de exacte resultaten aan wetenschappelijkheid: precisie, relevantie en reikwijdte gaan niet samen.

Het onbevredigende van de meeste debatten moet ons niet de ogen doen sluiten voor de mate van overeenstemming waarop partijen op zijn minst stilzwijgend een beroep doen. Gedeelde waarheden zijn er echt wel genoeg in deze verdeelde wereld. Het zijn voor een deel antwoorden op een geconstateerde onomstotelijkheid van de niet-talige werkelijkheid, die dan wel zelf geen stem heeft maar soms heel afdoend obstructie kan plegen, en voor een deel uitdrukkingen van verlangens, naar geluk of rechtvaardigheid, kortom niet goed gedefinieerde waarden. Men doet een expliciet beroep op gedeelde feitelijke waarheden als men het nodig vindt de ander de onomstotelijkheid van de werkelijkheid in herinnering te brengen: ‘Twee en twee is vier’, of, in de vorm van een al dan niet strikt letterlijk op te vatten spreekwoord: ‘Wie zijn gat brandt aan de kachel moet op de blaren zitten.’ Zoiets voert men aan als iemand bij voorbeeld geen geld meer heeft omdat hij zich verrekend heeft, of als hij zich al dan niet letterlijk gebrand heeft. Maar is de werkelijkheid wel zo onomstotelijk als deze apodictische uitspraken doen vrezen? Is het niet opvallend dat deze uitspraken die eerst zo eeuwig waar leken, nu zij in een bepaalde situatie zijn gebruikt, meteen al discutabel lijken te worden? Men kan zich heel goed een concrete situatie voorstellen waarin de ander tegenwerpt met een, al dan niet impliciet, beroep op hogere waarden of andere waarheden: ‘Ik ben geen kruidenier, als het geld op is komt er wel nieuw.’ Of: ‘Wie niet waagt, die niet wint.’

Ik waag twee algemene stellingen. De eerste luidt: elke algemene waarheid die wordt uitgesproken is door het feit dat zij wordt uitgesproken in een concrete situatie meteen al discutabel geworden. Zij zet zich nu af tegen andere waarheden.

De tweede stelling luidt: men kan alleen overtuigen door een beroep te doen op algemene waarheden.

Uit de combinatie van beide stellingen volgt dat algemene waarheden in een concrete discussiesituatie alleen aanvaardbaar zijn zolang ze onuitgesproken blijven. Dus: men overtuigt door een beroep te doen op adhesie aan *onuitgesproken* algemene waarheden. Men suggereert ze, maar men moet ze vooral niet noemen want dan worden ze in feite ingebracht in de discussie, en zijn daardoor discutabel geworden.

De wereld is vol van mensen die het hartstochtelijk oneens zijn op godsdienstig, filosofisch, politiek gebied. Hoe komen ze aan hun overtuigingen, gezien het feit dat de kans dat de eigen overtuiging nu net de ware zou zijn niet erg groot lijkt?

We zouden kunnen denken aan de manier waarop godsdiensten bekeerlingen maken: door aan te sluiten bij de overtuigingen van de eigen cultuur. Of aan de boutade van Eysenk: ‘Wat waar is in Freud is niet nieuw, en wat nieuw is in Freud is niet waar.’ Dat betekent dat Freud aansluit bij gedachten over het onbewuste en gemeenplaatsen over de ziel zoals die in wijdverbreide kringen bestonden, en daarop, deels in ogenschijnlijke tegenspraak, zijn nieuwe, andere, theorie heeft gebouwd. Maar het is niet gemakkelijk dit ‘ware’ element te isoleren, of zelfs datgene wat het onbewuste van Freud gemeen heeft met dat van zijn voorgangers.[1] Vandaar dat ik de zaak vereenvoudig door te stellen: men overtuigt door een beroep te doen op een andere, vagere, waarheid, een gemeenplaats, die echter beter niet kan worden uitgesproken.

Een voorbeeld: iemand roept uit, in de trant van Thrasymachus: ‘recht is het belang van de heersende klasse.’ Een paradoxale kreet, die niet bestand is tegen logische analyse. Maar toch bestaat de gedachte ook bij de marxisten: het burgerlijk recht en de burgerlijke staat dienen ertoe de belangen van de burgerlijke samenleving te beschermen. Men speelt dan op dit simpele niveau met een dubbelzinnigheid van ‘burgerlijk’: ‘Civil Society’ (verg. ‘burgerlijk wetboek’) vertaald als ‘bürgerliche Gesellschaft’. Toni Negri was hoogleraar in het staatsrecht in Padua, en een leider van de legale, maar volgens zwaarwegende beschuldigingen ook een leider van de illegale, want

gewapende, extreem linkse beweging in Italië, en hij zit sinds april 1979 in de gevangenis in verband met de proletarische executie van Moro. Voor hem is elke hervorming van het recht ‘sociaal-democratisch defaitisme’. Rechtvaardig is alleen de vernietiging van de staat en het recht, want anders zullen er steeds uitbuiting en onrechtvaardigheid blijven bestaan.[2] Natuurlijk is er zelfs voor deze extreme stelling wel wat te zeggen. Men hoeft alleen het steeds aanwezige element van dreiging met geweld in het overheidsapparaat als hoofdzaak te nemen. Dan kunnen de verschillen met het geweld van misdadiger en terrorist geminimaliseerd worden. Het geweld van de overheid staat tegenover het geweid van de terroristen/vrijheidsstrijders. Evenwel, men kan als volgt redeneren: de uitroep ‘recht is het belang van de heersende klasse’ maakt een toespeling op de onuitgesproken gemeenplaats ‘er is geen rechtvaardigheid in deze wereld’, en die algemene stelling impliceert dat de spreker weet hoe rechtvaardigheid eruit zou moeten zien.[3] Eigenlijk zouden we, als een tweede Socrates, aan een tweede Thrasymachus - dus misschien aan Negri - moeten vragen of dit de door hem bedoelde maar verzwegen suggestie is, en vervolgens of hij de implicatie aanvaardt. Misschien is onze tweede Thrasymachus wel veel slimmer dan de (fictieve) Thrasymachus die zo kwaad wordt op Socrates in Plato's *Staat*. Het soort eenzame gedachtenexperimenten waar de Geschiedenis van de Filosofie van leeft, omdat daarin de verzwegen schakels van een redenering worden opgespoord, zijn wat dat betreft niet helemaal eerlijk. Guthrie geeft een meer gecompliceerde analyse van de meer gecompliceerde stelling van Thrasymachus. Het gaat mij erom dat deze discussie waarin, op de manier van Socrates, verzwegen uitgangspunten aan het licht worden gebracht, altijd geëntameerd wordt om te ontmaskeren, om te laten zien hoe discutabel juist de verzwegen uitgangspunten zijn.

Als we aan Thrasymachus - of aan Negri - zouden vragen, in de trant van Socrates, hoe hij precies een toestand van rechtvaardigheid - of een toestand waarin geen uitbuiting voorkomt - zou omschrijven, zodat we hem zouden herkennen als hij optrad - immers, dat impliceerden ze in ons gedachtenexperiment, dan zou er vast iets uitkomen dat er erg discutabel uitzag om de eenvoudige reden dat een dergelijk criterium nog niet is opgesteld - ook door Rawls en Tinbergen niet - zonder meteen discussie en felle kritiek uit te lokken. Maar toch is een beroep op een onuitgesproken gevoel van rechtvaardigheid doodnormaal.

Nu een voorbeeld met de filosofie zelf als onderwerp, en wel uit Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*: '§ 127. Die Arbeit des Philosophen ist ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem Bestimmten Zweck. § 128. Wollte man *Thesen* in der Philosophie aufstellen, es könnte nie über sie zur Diskussion kommen, weil Alle mit ihnen einverstanden wären. § 129. Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachkeit und Alltäglichkeit verborgen (Man kann es nicht bemerken - weil man es immer vor Augen hat)...'

Het verschil met wat ik daarnet heb beweerd is duidelijk. Maar valt de overeenkomst niet ook op? Als iemand die overeenkomst zou willen preciseren, zou hij één parafrase van de twee teksten moeten maken en wel zodanig dat geen element in de parafrase in tegenspraak zou zijn met een element in beide teksten. Een onmogelijke opgaaf. Wel zou zo iemand - als hij het werk de moeite waard zou vinden - gelijke uitgangspunten kunnen vaststellen en natuurlijk bij mij een duidelijke beïnvloeding door Wittgenstein, zelfs meer dan één directe toespeling. Men zou iets dergelijks kunnen doen bij de overeenkomsten tussen Wittgensteins voorkeur voor betekenis als 'gebruik' en mijn nadruk op de 'anderhandelingssituatie'. In hoeverre is Wittgenstein een pragmaticus? Etiketten bieden dan uitkomst, want door middel van dergelijke etiketten worden scholen, maar ook onafhankelijke overeenkomsten in de Geschiedenissen van de Filosofie gekarakteriseerd.

Een poging om de stellingen van twee filosofen zonder verwaarlozing van hun eigen uitgebreide argumentatie onder één noemer te brengen moet wel, als men een strikt beroep wil doen op de eenheid van vorm en inhoud, uitlopen op een *zelfstandige* tekst, die daarom waarschijnlijk noch de instemming van de ene, noch van de andere filosoof zal kunnen wegdragen. Want anders hadden ze hem zelf wel geschreven. Vandaar dat geen filosoof ooit vindt dat hij het geheel eens is met een andere filosoof. Maar wat praat ik! Verleid door de huishouding van mijn betoog over een vergelijking met twee filosofen!

Is het niet opvallend dat het korte gedeelte tekst van Wittgenstein dat ik citeer al zo veel herhalingen schijnt te bevatten? Wil Wittgenstein telkens op andere manier *het zelfde* tot uitdrukking brengen; zou dat die stelling van de filosofie kunnen zijn die meteen aller instemming zou moeten verwerven? Maar waarom formuleert hij die stelling dan niet? Of is hij telkens weer bezig het zelfde nog eens te

formuleren, is dat de worsteling van de filosofie, het zoeken naar woorden, het zoeken naar een heldere formulering van iets dat eigenlijk al gezegd had moeten zijn, eigenlijk eenvoudig zou moeten zijn... Is er in de hele filosofie van Wittgenstein niet een grote eenheid? Hoe zou je die moeten formuleren?

Eindnoten:

1 Verg. het erudiete en flink ontmaskerende: H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious, the History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York 1970.
2 Verg. de artikelen in *Dizionario critico del Diritto, ed.* C. Donati, Savelli, 1980.
3 W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, The Fifth-Century Enlightenment*, blz. 92: 'Under the stress of powerful emotion, Thrasymachus throws his challenge into deliberately, bitterly paradoxical form: "Justice? It's nothing but the interest of the stronger!" This need not mean literally what it says, any more than a man does if, appalled at the success of wickedness and the wretchedness of many good men, he exclaims "There is no justice, justice is non-existent". What he in fact means is that there is such a thing as justice and he knows very well what it is, but in this life he has looked for it in vain...'

[19]
Trapsgewijze dialectiek

Elke waarheid wordt door de aartsretoricus Perelman gezien als waarheid voor een auditorium en is dus gelijk aan opinie. Uitspraken zijn waar als ze door een groep, hoe klein ook, als waar worden geaccepteerd. Universele waarheden zijn bestemd voor een universeel auditorium[1] en daar komt dan in de praktijk meestal niets van terecht. In overeenstemming met deze panretorische gedachte is een feit datgene waar iedereen het over eens is, of waar ieder weldenkend mens het mee eens zou moeten zijn. Zodra een feit wordt aangevochten verliest het al automatisch zijn statuut, en het inbrengen van iets als feit vormt als het ware een uitnodiging tot tegenspraak.[2]

De vraag blijft of het onderscheid tussen feit en opinie niet toch gehandhaafd moet blijven, desnoods als retorische strategie. 'Feiten zijn heilig, opinie is vrij', is dat meer dan de loze leus van een liberale krant?

Ik ben het met Perelman slechts op één punt oneens. Als het waar is dat een in het debat ingebracht feit zijn status (voorlopig) verliest, dan moeten we toch eerst bekijken hoe een feit geboren wordt, of hoe het zijn status kan herwinnen. Een feit kan evengoed beschouwd worden als de conclusie van een debat, en als er aan een feit niet getwijfeld wordt, betekent dat simpelweg dat men het niet de moeite waard vindt het debat te heropenen. Elk feit is voorlopig waar, of, in de termen van Popper (potentieel) falsificeerbaar. Als conclusie van een debat is een feit een samenvatting waarin, net als in de uitkomst van een som, de gegevens en argumenten die tot de uitkomst hebben geleid zijn weggelaten. Eerst hadden we als gegevens 5 en 2, of vijf appels en twee peren, nu hebben we 7, of zeven vruchten. Elke intellectuele bewerking van een veelheid van materiaal betekent informatieverlies. Men denke ook aan statistische gegevens als feiten. Het accepteren van iets als feit is dan ook in de meest relevante gevallen een kwestie van vertrouwen op autoriteit. Een feit als 'Caesar werd

gedood op de Idus van maart van het jaar 710 AUC = 44 v. Chr.' is een relatie tussen een feit, de gebeurtenis, (die weer als naamgeving een samenvatting, conclusie, van een complex van relaties is) en een ander feit, de chronologie. De feitelijke gebeurtenis, Caesar werd gedood, is een conclusie van een debat, zoals ook de chronologie dat is. Als men deze relatie tussen het jaartal en de dood van Caesar als feit accepteert, neemt men aan dat de moderne historici hebben geconstateerd dat alle antieke historici de dood van Caesar in het zelfde consulaat hebben gedateerd, dat de consulaatslijsten kloppen, en dat de aanpassing aan de christelijke jaartelling naar behoren is geschied. Ik althans zal een historicus niet aanraden deze berekeningen nog eens te controleren. Maar het is mogelijk, want die gegevens zijn dan wel weggelaten, maar ze zijn niet alle hopeloos verdonkeremaand. In sommige gevallen, als de datering van de regering van Hammoerabi, is het debat nog open, in andere gevallen, als de datering van de geboortedatum van Christus zelf, voorlopig geëindigd in een *non liquet*. In de praktijk gaat het echter niet zo dat een historicus in het wilde weg gaat controleren. Hij doet dat pas als zijn wantrouwen wordt gewekt door nieuwe, niet in te passen gegevens. In dit geval zou men aan muntvondsten kunnen denken.

Ik wil nu laten zien hoe binnen een auditorium, als het ware trapsgewijs, consensus over feiten kan worden bereikt, terwijl er dan meteen weer, op grond van dit akkoord, gediscussieerd kan worden over andere feiten of over details van de zelfde feiten (*status coniecturae*), over de precieze woordkeus te gebruiken bij de beschrijving van de vastgestelde feiten - de toepasbaarheid van termen - (*status finitionis*), of ook over de toepasbaarheid van waardeoordelen (*status qualitatis*). Op elk van deze gebieden kan consensus bereikt worden, zij het dan dat de discussie over de toepasbaarheid van waarden het best nooit met de gedachte aan geldigheid voor een universeel auditorium kan worden afgesloten. Niet alleen om op dit gebied dogmatisme te vermijden, maar ook fanatisme. Want waardeoordelen moeten met emoties gepaard gaan. Daar is op zich zelf niets tegen, integendeel. Alleen, de in emotie gewonnen inzichten moeten opnieuw ter discussie gesteld kunnen worden, als de emotie verdwenen is of als een andere emotie ons bevangt.

Een dergelijke trapsgewijze voortgang in de discussie, op grond van telkens nieuw bereikte akkoorden tussen partijen, kan ik het best aan de retorische statusleer demonstreren,[3] zonder echter de

statusleer die vooral in het strafproces dienst deed, als voorbeeldig voor de voortgang van elk debat aan te prijzen. Het gaat mij slechts om een voorbeeld van een welgeordende argumentatie waarbij men het stap voor stap, 'in het algemeen' eens wordt en twist over 'bijzonderheden', in een hiërarchische stamboom van begrippen, van algemeen (genus) naar bijzonder (species), waarbij alles als species beschouwd kan worden nadat aan een substantief een specifiek adjectief is toegevoegd.

Het moet mij tussen haakjes wel van het hart dat ik zou wensen dat huidige juristen zich beter van het democratisch belang van een goed onderscheiden status bewust zouden zijn, en van het recht van *beide* partijen om zich, als de zaak in één status verloren is, op een volgende terug te trekken voor een tegenaanval. Ik denk nu aan de voor mij verachtelijke 'tribunalen' naar het voorbeeld van de 'Russell tribunalen' over Vietnam, Indianen of Russische dissidenten. Ondemocratisch en verachtelijk omdat deze tribunalen geen geïnstitutionaliseerde juridische status hebben, geen gelijkwaardig georganiseerde tegenpleiter kennen, maar denken dat 'door een onafhankelijke jury' geconstateerde feiten - een eventueel onomstotelijk bewezen gang van zaken, als moord, marteling of verdwijning - vanzelf beslissend zijn voor waardeoordelen over het verwerpelijk gedrag van Amerikanen, Russen of regimes. Ik ontleen mijn voorbeeld aan een bericht uit de *Volkskrant* van 23 maart 1981, met als kop 'Ontruiming Nijmegen, Tribunaal verwerpt optreden van politie':

> NIJMEGEN - De Nijmeegse politie is op 23 februari bij de ontruiming van de veertien kraakpanden en het voormalig pakhuis 'De Eenhoorn' aan de Piersonstraat 'excessief' gewelddadig opgetreden tegen, voor het grootste deel, geweldloze burgers. De 'overmacht' aan politiemensen heeft nodeloos veel braakgas gebruikt en heeft de traangasgranaten in strijd met de instructie op mensen gericht.
> Dit zijn enkele van de voorlopige conclusies, die een onafhankelijke commissie zaterdagavond heeft geformuleerd aan het eind van een door de Rechtswinkel in Nijmegen georganiseerd tribunaal over de ontruiming in de Piersonstraat.
> De voorzitter van de commissie was de Amsterdamse hoogleraar S. van Wijnbergen, hoogleraar staats- en bestuursrecht. Tot de leden van de commissie behoorde ook voorzitter G. de Jonge van de Coornhertliga. De commissie was unaniem in haar oordeel, dat tot stand kwam op basis van de verklaringen van krakers en sympathisanten.

> Burgemeester Hermsen van Nijmegen heeft de gemeenteraad inmiddels een uitvoerig verslag gestuurd over het politie-optreden rond de Piersonstraat. Daaruit blijkt, dat in totaal 2132 politiemensen en militairen zijn ingezet en niet ruim 1950, zoals tot nu toe werd aangenomen.
> Uit het verslag van de burgemeester, dat donderdag tijdens een informele raadsvergadering zal worden besproken, blijkt ook dat de Mobiele Eenheid met stenen naar de krakers heeft gegooid. In drie gevallen besloot een ME-commandant met stenen terug te gooien in plaats van te schieten, aldus de burgemeester. Het ging daarbij volgens hem om ‘hachelijke situaties’. Die situaties vonden volgens Hermsen plaats bij de blokkaden in het Karrengas en twee keer op en rond het pakhuis ‘De Eenhoorn’. Hermsen acht het goed mogelijk, dat krakers en hun EHBO-post door stenen, gooiende ME'ers zijn geraakt. Het verslag maakt verder melding van het gebruik van in totaal circa 170 braakgasgranaten.

De hoogleraar heeft zich in mijn ogen als jurist gediskwalificeerd. Niet alleen had, in de status coniecturae, een oordeel nooit uitsluitend tot stand mogen komen op grond van verklaringen van krakers en sympathisanten, een tegenpleiter - sympathisant van de burgemeester of desnoods de burgemeester zelf, die nota bene niet voor de zitting was uitgenodigd - had de gelegenheid moeten krijgen deze verklaringen op het feitelijk niveau aan te vechten, voordat de ‘onafhankelijke commissie’ aan het woord kwam. De commissie had overigens haar onafhankelijkheid eerst moeten aantonen, en daarvoor zijn andere kwalificaties nodig dan die van jurist, professor of voorzitter van een Coornhertliga, die in het algemeen opkomt voor belangen. Erger is dat een tegenpleiter ontbrak die nadat hij de gemelde feiten in de status coniecturae op dat moment had moeten toegeven - het is waar dat 2132 politiemensen en militairen zijn ingezet, het is waar dat sommige leden van de Mobiele Eenheid met stenen naar de krakers hebben gegooid - de tegenaanval begon op het niveau van de status (de)finitionis: het geweld dat de overheid gebruikt om zijn monopolie van geweld te handhaven is van andere aard dan het geweld van in bendes gebundelde onderdanen; en van de status qualitatis: de waarden die de overheid hanteert zijn die van democratische besluitvorming, namelijk het bouwen van parkeergarages om de binnenstad autovrij te maken én aantrekkelijk te maken als winkelcentrum naar (links-)Gronings model.

Vooral de laatste status moet niet door de betrokkene zelf worden verdedigd - want een beroep op waarden is pochen op een ethische gezindheid - maar door een ingehuurde pleiter. Nu werd de arme

burgemeester Hermsen al onofficieel (maar met wetenschappelijk gezag) veroordeeld, daarna geconfronteerd met een gemeenteraad, die hem alleen uit oogpunt van politieke loyaliteit niet kon laten vallen. Schade aan de democratie. En als dan het echte juridische proces voorkomt, krijgt de verdediger natuurlijk alle ruimte om de feiten van het eigen gooien met stenen te bagatelliseren door zich op de status qualitatis te concentreren: de politieke motivatie.

De verdediger kiest de status op het punt waarop hij met de aanklager van mening verschilt. Vandaar dat de keus van de status dikwijls neerkomt op een zich terugtrekken van de verdediger op steeds hachelijker instellingen. Men is gedwongen iets toe te geven, maar men geeft de strijd nog niet op, men zegt: ‘Ja, maar...’

In de eerste status, de status coniecturae, hoeft er nog niets toegegeven te zijn. Men twist over de juiste toedracht van de feiten zelf. Voorbeeld: Werd A door B gedood?

De verdediger kan natuurlijk wel bijzaken toegeven, bij voorbeeld dat de verdachte in de buurt was (hij heeft dus geen alibi), maar één feit ontkent hij: dat B A heeft gedood. Het feitelijk debat wordt gevoerd op grond van de ontechnische bewijzen, getuigenissen, en met behulp van technische bewijzen of, met andere woorden, op grond van zo bedoelde tekens (symbolen) en door middel van een logische redenatie die uitgaat van verraden tekens, indices, bij voorbeeld nagelaten sporen.

Het is mogelijk dat de verdediger moet toegeven of bij voorbaat heeft ingezien dat voor hem de status coniecturae onhoudbaar was. Hij zegt dan: ‘B heeft A gedood.’ Het debat is hiermee nog niet afgelopen want de aanklager stelt er gewoonlijk een eer in om zo veel en zo precies mogelijk te bewijzen, en het hoort bij zijn rol dat hij de schuld van de verdachte zo groot mogelijk voorstelt. Hij zal dus vervolgens willen bewijzen dat het een moord betrof. De verdediger kan dan weer protesteren met een ‘ja maar’: ‘*Ja*, B heeft A wel gedood, *maar* het was geen moord, want (bij voorbeeld) doodslag.’ Men twist dan over de toepasbaarheid van de juridische begrippen moord of doodslag (moord is een species van doodslag: opzettelijke doodslag: status (de)finitionis. In dat geval zal de presentatie van de feiten een belangrijke rol gaan spelen; ligt het accent op de dreigementen die B al eerder aan het adres van A had geuit, of moet zwaar wegen het feit dat B bij die gelegenheid dronken was; is het aannemelijk te maken dat B toch, ondanks zijn voorbereidingen, op het moment

zelf in een vlaag van razernij gehandeld heeft?

Als getuigenissen of indices elk beroep op doodslag onmogelijk hebben gemaakt, zal de verdediger gedwongen zijn de daad onder de juridische definitie van moord te laten vallen. Hij zal daar toch weer een ‘maar’ aan kunnen toevoegen door te betogen dat B zijn tegenstander terecht heeft vermoord, bij voorbeeld om het vaderland te redden. Er is dan een conflict over de status van waarden: status qualitatis. De vierde status is in ons geval van geen belang: de verdediger ontkent de jurisdictie van het hof; het kan hem dan niet schelen of bewezen wordt dat de daad geschied is of niet, hoe hij precies gedefinieerd wordt, en in hoeverre het hof beslist of de daad een rechtvaardiging had, hij behandelt slechts één punt: het hof is niet bevoegd: status translationis. De status qualitatis is uiteraard de status waarin de retoricus zich het meeste thuis voelt, omdat waardeoordelen bij uitstek discutabel zijn. In een welgeordende rechtsstaat zal een dergelijk beroep op een hoger belang zelden lukken. In zo'n gelukkige periode kan men hoogstens denken aan processen over euthanasie of abortus. In meer chaotische tijden kan men zich met kans op succes ook op het recht om verraders of politieke tegenstanders uit de weg te ruimen beroepen of zich zelfs als anarchist bij voorbaat in de status translationis verschuilen. Vandaar het verval van dit soort politiek geladen juridische retorica in de rustige keizertijd; dan is de rechtspraak bureaucratischer en dus technischer geworden. Maar de status qualitatis kan in elk strafproces een meer verborgen rol spelen als het, bij de bepaling van de strafmaat, gaat om het wegen van imponderabilia, bij voorbeeld verzachtende omstandigheden. Daaronder kan alles wat aan de vrije wil afbreuk doet worden gerekend, zoals innerlijke dwang, in de vorm van onweerstaanbare opwellingen.

Die opwellingen dienen echter veelal verder verklaard te worden in uiterlijke dwang, hetzij - en al naar de mode - door erfelijkheid, hetzij door omstandigheden als opvoeding of maatschappelijke structuren. Het is betreurenswaardig dat dergelijke partijdige argumenten door een zogenaamde wetenschappelijke theorie van bij voorbeeld de socialist Lambroso of van Marx tot al wetenschappelijk bewezen oorzaken worden verheven, en als objectieve waarheid worden gepresenteerd. Dergelijke argumenten kunnen uiteraard ook dienen om te prijzen: men prijs het voorgeslacht, de vaderstad of de opvoeding van een weldoener in de lofrede. Gezien het hachelijke van al dit soort argumenten worden ze terecht onder de status qualitatis gerekend.

De *sententia*, de korte oordeelsspreuk van de rechter, is de definitieve uitkomst van het debat, en krijgt als zodanig de status van een feitelijke constatering, ook waar het de status qualitatis betreft: ‘Het is rechtvaardig dat A levenslang krijgt’ is dank zij de officiële uitspraak van de geïnstitutionaliseerde rechter (voorlopig) een feit geworden, boven op het feit dat A levenslang krijgt.

Het is mogelijk dat een publiek dat gepassioneerd de debatten gevolgd heeft ook na de oordeelsspreuk van de rechter het debat vooral in de status qualitatis wil voortzetten: ‘Heeft Brutus Caesar nu terecht vermoord of niet?’ Ook de historicus ontkomt niet aan deze partijdige keuze: Mommsen koos partij voor Caesar. Maar dat wil nog niet zeggen dat alles wat de historicus schrijft zo partijdig is dat een tegenstander het in alles oneens moet zijn. Soms zijn historici het bij voorbeeld alleen oneens in de status qualitatis. Ook hier weer, het ingenomen standpunt zal de presentatie van de feiten beïnvloeden, maar niet noodzakelijk het karakter zelf van de beschreven gebeurtenis: het feit dat Caesar door Brutus met opzet gedood is. De partijdigheid is dus nooit absoluut. Dat kan ook niet, want het debat zou dan zo onbegrijpelijk worden dat men elkaar niet meer kan bestrijden. Er moet altijd een basis gevonden worden waarop voor- en tegenstander het eens kunnen zijn.

Het zal in het belang van de aanklager zijn, de officier van justitie of zijn apparaat, om vooreerst de feiten zo neutraal mogelijk te presenteren, dat wil zeggen, in zo algemeen mogelijke bewoordingen, in de hoop dat de verdediger zich daar niet tegen zal verzetten. Zo zal het rapport van de lijkschouwer neutrale termen bevatten als ‘omgebracht met een scherp instrument’, en de aanklager zal eerst willen horen of verdachte bekent dat hij A heeft omgebracht door middel van dolkstoten. De waarheid is hiermee nog niet volledig, hij bevindt zich nu slechts in de status coniecturae; men wil meer weten om een preciezer oordeel te kunnen vellen. Er moeten dan minder neutrale, dat wil vaak zeggen, minder algemene, meer specifieke, termen worden gevonden zoals ‘moord’. Maar men wordt het nu eenmaal gemakkelijker eens over neutrale, algemene, dus ook vage termen. Zo treedt ook een bemiddelend scheidsrechter op.

Ik zou dit proces van streven naar overeenstemming om verdere discussie mogelijk te maken met streven naar nieuwe overeenstemming, hetzij in de vorm van een vergoelijkend compromis, hetzij pas

nadat een van de partijen zijn ongelijk heeft bekend, het dialectisch proces willen noemen. Op voorwaarde dat het niet wordt gezien als een automatisch proces dat een vanzelfsprekende band onderhoudt met de veranderingen in de wereld. De geschetste ontwikkeling is geen ‘logica van de verandering’, maar niet meer dan een algemene beschrijving van een aanbevelenswaardige gang van zaken in een welgeordend debat. Bij Hegel zijn, in de fatale verschuiving van kunst naar wetenschap, van retorica naar filosofie, de regels van het spel ‘dialectica’ tot wetmatigheden geworden. Als Marx ten slotte deze beschaafde denktrant in de materie stopt, is dat wel het meest krankjoreme idealisme dat zich denken laat. Dialectisch materialisme![4]

Eindnoten:

1 Ch. Perelman, *Nouvelle Rhétorique*, I, § 7, blz. 40 e.v.
2 Ch. Perelman *ibid.*, I, § 16, blz. 89 e.v.
3 H. Lausberg, *Handbuch der Literarischen Rhetorik*, § 79-138.
4 H. Ogiermann, *Materialistische Dialektik*, München 1958, blz. 251, n. 1; en de rest van het boek voor wie nog niet tevreden is.

[20]
Trapsgewijze vooruitgang in de wetenschap

Als een van de ontelbaar mogelijke voorbeelden van het trapsgewijs dialectisch proces neem ik eerst een voorbeeld van vooruitgang in de wetenschap dat zich uitsluitend in de status coniecturae beweegt. Na de ontdekking van de bloedsomloop door Harvey is de door hem beschreven gang van zaken - die een conclusie is van een argumentatie op grond van waargenomen feiten - zelf een feit geworden dat telkens opnieuw experimenteel bevestigd kan worden. Dat feit is in zoverre geldig voor een universeel auditorium dat iemand die de theorie van een van Harvey's voorgangers, bijvoorbeeld Boerhave, nog aanhangt, of die geheel andere opvattingen huldigt, zich automatisch als abnormaal buiten de gemeenschap van geleerden plaatst. Maar dat wil niet zeggen dat de wetenschappelijke discussie over de bloedsomloop nu tot stilstand is gekomen. Op basis van de behaalde wetenschappelijke consensus worden steeds meer details ontdekt, omdat er geen einde komt aan de details van het menselijk lichaam of aan de belangstelling van medici, of omdat de kennis van de bloedsomloop verweven is met een groot aantal verwante gebieden, waaronder de weer onuitputtelijke studie van het bloed zelf. Ik noem dit omdat het een duidelijk voorbeeld is van cumulatieve vooruitgang in een wetenschap, maar ook omdat de bloedsomloop (die niet meer is dan de beschrijving van een stroomrichting) zoals door Harvey ontdekt, aanvaard kan worden door medici van de meest uiteenlopende richtingen, homeopaten en allopaten, gebedsgenezers

zelfs, of marxisten en naïeve empiristen. Ook - ik noem maar wat - in de cartografie is dergelijke vooruitgang geboekt, ook hier feiten in overvloed, die onafhankelijk zijn van de gekozen projectie of presentatie. Het (trapsgewijs) dialectisch aan te brengen onderscheid tussen feit en presentatie van feiten is dus ook hier van belang.

Een classificatie is een eenvoudig voorbeeld van een theorie. Een geologische of biologische classificatie kan willekeurig zijn of niet, en de karakteristieke trekken zullen gekozen worden voor zover ze relevant zijn in het kader van de bevoorrechte classificatie; men kan bijen, vogels en vleermuizen gezamenlijk onder de gevleugelde wezens rangschikken, en de walvissen onder de vissen, of men kan het anders doen. Feiten worden dan geselecteerd om als basis voor de classificatie te dienen, en zijn dan de hoofdzaken geworden. Maar dat een vlieg vleugels heeft en een walvis zwemt blijven desalniettemin feiten. Het gaat er bij de presentatie van feiten steeds om wat als hoofdzaak wordt uitgekozen en wat, om welke reden dan ook, als bijzaak vooreerst of definitief irrelevant wordt gevonden.

Het zelfde geldt voor elkaar uitsluitende paradigma's als van Ptolemaeus en Copernicus. De allesomvattende theorieën konden elkaar pas bestrijden, omdat in beide theorieën gebruik werd gemaakt van de zelfde feiten, bij voorbeeld chronologisch geordende waarnemingen van eclipsen, die in een onderbroken traditie van duizenden jaren sinds de Chaldeeën waren gedaan. Men moet dus een onderscheid maken tussen een feit en het gebruik dat men ervan maakt in de presentatie door een relevante samenhang aan te brengen met andere feiten. Men kan het eens zijn over een waarneming - van een eclips - of over de betekenis en de echtheid van een document, en men kan deze feiten in totaal verschillende samenhangen plaatsen, die elkaar dan ook nog al dan niet uitsluiten.

Een psychologisch verschil tussen ‘lumpers’ en ‘splitters’ doet zich in laatste instantie voor bij elke wetenschappelijke classificatie. De ene taxonoom zal dit plantje, dit vliegje, willen ‘lumpen’ onder die en die sub-species, de ander, meer pietluttig van aard, groepeert het plantje met voor hem (in hoofdzaken) vergelijkbare plantjes onder een aparte naam. Maar wat aan karakter kan worden toegeschreven kan ook door de situatie of door belangstelling worden veroorzaakt. Belangstelling kan belangeloos zijn, als wanneer ik het gedraaf van een individuele mier volg, of - esthetisch in kantiaanse zin - de kleurschakeringen van een zonsondergang bewonder. De belang-

stelling kan ook worden gericht door een concreet doel: ik kijk naar de zonsondergang omdat ik wil weten of het gaat regenen, ik wil het leven van de mieren bestuderen. In al die gevallen kunnen - maar het hoeft niet - hoofdzaak en bijzaak, relevante trekken of niet-relevante trekken, van plaats verschuiven. Deze indeling in hoofd- en bijzaak kan ook optreden bij de bekende filosofische problemen van eenheid en veelheid: elke eenheid is wel een veelheid; binnen en buiten; alles wat omsloten wordt wordt wel door iets anders omsloten; geheel en delen, waaronder tekst en context. Dergelijke groeperingen van feiten kunnen tot zinloze debatten leiden als de een de eenheid, het generische, de ander de veelheid, het specifieke, van een verschijnsel tot hoofdzaak verklaart, bijvoorbeeld bij vergelijking van godsdiensten of bij stilistische analyse. Het is dan gevaarlijk als een theorie voorschrijft op het algemene te letten, liefst in de vorm van noodzakelijke en voldoende voorwaarden, en dus zo'n aanpak onder alle omstandigheden wetenschappelijk te vinden. Hoe algemener, hoe wetenschappelijker, denken veel mensen. Wetenschap, en vanouds de menswetenschap, kan zich immers ook heel goed op het specifieke, ja zelfs schijnbaar op het individuele richten, op één gebed, op één gedicht. De noodzakelijke selectie van de waarneming die zo vaak uitsluitend aan een theorie of aan een ideologie wordt toegeschreven, kan als ordenend principe evengoed worden teweeggebracht door de keuze van een onderwerp, waarbij de belangstelling, de motivatie voor de keus van het onderwerp, soms wel, maar niet noodzakelijkerwijs, het resultaat, de geordende presentatie van de feiten zal beïnvloeden.

Het is belangrijk vast te stellen dat waar in de moderne, op de natuurwetenschappen geënte wetenschapstheorie, als rechtvaardigheidsgrond voor het primaat van de theorie wordt gebezigd de noodzakelijke selectiviteit van elke waarneming - geen waarneming zonder vooringenomenheid, bij voorbeeld door het theoretisch parti pris - voor alle gebieden van wetenschap ook meer in het algemeen geldt de belangstelling voor een onderwerp. Dat kan natuurlijk ook belangstelling voor een aspect van een onderwerp zijn. Dat onderwerp kan vrij gekozen worden. Iemand kan zich interesseren voor het varken, en daar zo veel mogelijk informatie over verzamelen. Maar ‘het’ varken kent oneindig veel facetten. Als hij zich nu eens beperkte tot het beschreven varken, of meer speciaal, ‘die Schweinzucht im Walde’? Hij hoeft dan niet meer te doen dan alle teksten ‘over het fokken van varkens in het bos’ te verzamelen, en vervol-

gens naar deelonderwerpen - aspecten van aspecten, hiërarchisch geordend van algemeen naar bijzonder - te behandelen. Het is geen principiële vraag of een dergelijke ordening relevant is, want dat hangt af van de al aanwezige belangstelling - van varkensfokkers of natuurliefhebbers bij voorbeeld - of van louter nieuwsgierigheid, van mij bij voorbeeld, naar een onderwerp dat nog nooit als zodanig in mijn belangstelling was gekomen. Wat geldt voor de varkensfokker geldt voor elk mogelijk, op teksten of aanschouwing gebaseerd, historisch of antiquarisch onderwerp. In de historische wetenschap is elk onderwerp - dat wil zeggen elke ordening - welkom.

Dit is het verschil met een theorie. Een theorie op natuurkundig of menswetenschappelijk terrein, van Einstein, Marx of Chomsky, heeft de neiging onverdraagzaam te zijn. Alleen de ordening en dus ook selectie van het materiaal zoals die door een economische of sociologische of linguïstische school wordt toegepast, is dan echt wetenschappelijk en dus relevant. De selectie naar onderwerp is daarentegen tolerant, het is niet meer dan een van de vele mogelijkheden om feiten te groeperen - het varken in het woud, de fauna van het woud, de economische betekenis van het woud, van de fauna in het woud, de economische betekenis van het varken, de sacrale betekenis van het varken, de fenomenologie van het varken - alles is welkom als het maar interessant wordt gevonden, of als de manier waarop ‘het’ gebracht wordt maar interessant wordt gevonden. Er is geen boek, geen onderwerp, dat niet in zekere zin aan de belangstelling van zekere lezer tegemoetkomt, want anders werd het niet uitgegeven. En al deze boeken kunnen worden beoordeeld op feitelijke fouten, omissies, overdrijvingen, op gebrek aan samenhang, op stijl, en de feiten kunnen als onafhankelijke feiten geplunderd worden door iemand die met een ander onderwerp bezig is (verg. het raadplegen van een zaakindex; die van mij aan het eind van dit boek geeft al een andere ordening, en wie van verwijzing naar verwijzing loopt kan een ontzaglijk aantal boeken lezen).

Elk onderwerp van onderzoek kan dank zij het principe van het wisselend generalisatieniveau worden beschouwd als niet meer dan een aspect van een algemener en dus groter onderwerp: men behandelt de metriek van Hooft, de liefdespoëzie van Hooft, of de Nederlandse alexandrijn, of de zeventiende-eeuwse metriek, of het accentvers, of de zeventiende-eeuwse liefdeslyriek, of het seksuele leven in de zeventiende eeuw of de liefdeslyriek in het algemeen. In dit opzicht is een wetenschappelijke theorie schadelijk; wie meent dat al-

leen het zoeken naar de oprechtheid van de kunstenaar door middel van een biografie, of alleen het zoeken naar parallellisme op grond van een structurele linguïstiek, of het tellen van herhalingen in het kader van een theorie over orale poëzie, van belang is, zijnde dé wetenschappelijke methode, die ziet over het hoofd dat er in de menswetenschap, anders dan in de natuurwetenschap, geen bindende afspraak bestaat over wat in het object van onderzoek hoofdzaak is en wat bijzaak.

[21]
Overkoepelend paradigma

Het is gevaarlijk om coherentie theorieën over waarheid, als die van Hempel, of het paradigma van Kuhn, de epistème van Foucault of een ideologie in zo absolute zin te nemen dat men zegt dat de theorie of het paradigma of de ideologie de feiten pas tot aanzijn brengen.[1] Het gaat mij erom dat gebruikte onderscheidingen tussen brute feiten en de interpretatie ervan, tussen feiten en de presentatie van feiten, misschien wel filosofisch zinloos zijn maar retorisch gezien nuttig, en historisch gezien telkens weer onontbeerlijk zijn gebleken.

De noodzaak van een overkoepelende theorie (paradigma) of een ideologie als ordeningsprincipe voor feiten wordt tegenwoordig verdedigd met een beroep op Kuhns *Structure of Scientific Revolutions*. Maar het is een moeilijkheid dat de term 'paradigma' bij Kuhn zelf al op wisselend generalisatieniveau gebruikt is.[2] Het meest omvattend is de gelding van het paradigma opgevat in hoofdstuk X, 'Revolutions as Changes of World View', maar in het laatste hoofdstuk wordt paradigma voornamelijk sociologisch gedefinieerd als datgene waar een groep aan bezig is, zodanig dat de leden van vooruitgang kunnen spreken. Dan is de ontwikkeling naar natuurlijke afbeelding in de schilderkunst, volgens de visie van Plinius of Vasari, een paradigma, omdat tekortkomingen en vooruitgang aan de standaard van getrouwe weergave kunnen worden afgemeten. Ja zelfs: 'The theologician who articulates dogma or the philosopher who refines the Kantian imperatives contributes to progress, if only to that of the group that shares his premises.'[3] Maar het is duidelijk dat naturalisme in de schilderkunst of in een theologisch debat moeiteloos als aspect van een groter geheel gezien kan worden, welk dan ook: opkomend kapitalisme, een verzwegen belang van de onderzoeker,

maar ook de institutionalisering die zo'n debat mogelijk maakt, een liberale maatschappij.

Elk paradigma zal sommige feiten moeten verwaarlozen die in een ander paradigma op de voorgrond treden. Maar dat neemt niet weg dat elkaar bestrijdende paradigma's, als van Ptolemaeus en Copernicus, elkaar blijven bestrijden op grond van de zelfde waarnemingen, die hoogstens in het ene paradigma beter passen dan in het andere. Niet de feiten zelf veranderen, maar de selectie en de presentatie. De meest extreme vorm van overheersing van paradigma wordt gevonden in de problemen van de meest geavanceerde fysica.[4] Maar het is onnodig de constituerende rol die de theorie op dat gebied speelt, uit te breiden tot alle gebieden van menselijk gedrag, waaronder de geschiedenis en de filosofie.

Eindnoten:

1 L.M. de Rijk, *Middeleeuwse Wijsbegeerte*, Assen 1977, blz. 72: 'Dit sluit in dat niet feiten konstitutief zijn voor een theorie (hypothese), maar het paradigma met z'n informatie theorieën toelaat, er de mogelijkheidsvoorwaarde voor is, en eventueel er bepaalde konstitueert, en daarmee indirekt feiten tot aanzijn brengt', en blz. 76: 'Het paradigma is volstrekt en zonder uitzondering dwingend voor iedere werkelijkheidservaring en is meegegeven met de, immers paradigmatische, bepaaldheid van de werkelijkheidservaring.' De Rijk sluit zich aan bij K. Bertels, *Geschiedenis tussen struktuur en evenement*, Amsterdam 1973, blz. 24-5, die Kuhns paradigma gelijkstelt met Foucaults epistème, dat weer veel absoluter is: 'de onderzoeker is [...] op een subtiele manier vastgebonden aan het transcendentale van zijn tijd zoals de valk aan de valkenier.' Een periodisering in optima forma, terwijl De Rijk nu juist tegen periodisering polemiseert! Zie de uitstekende aanval op de 'Myth of the Framework' in Poppers kritiek op Kuhn, K. Popper, 'Normal Science and its Dangers' in I. Lakatos en A. Musgrave, *ed., Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970, blz. 56-57; de waarschuwingen van een geschrokken Kuhn zelf in zijn herziene druk van 1970, en E.D. Hirsch, *The Aims of Interpretation*, Chicago, 1976, hfst 9, 'Afterword: Knowledge and value', blz. 146 e.v.

2 M. Masterman, 'The Nature of a Paradigm', in: *Criticism and The Growth of Knowledge*, blz. 59 e.v.

3 Th.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago en London, 1962, hfst. 13, 'Progress through Revolutions', blz. 159 e.v.

4 N.R. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge 1958. Dit boek was kennelijk de bron van inspiratie voor Kuhn.

[22]
Symbolen en indices

Ik stel mij nu een humanistische wereld voor die bevolkt is door mensen die bedoelingen hebben, goede of kwade. Die bedoelingen uiten zich in produkten waaronder teksten, opinies, argumenten maar ook in geslaagde of mislukte acties die leiden tot oorlog of vrede, welvaart of crisis, en verder materiële produkten als meubels en machines. Al die produkten van menselijk vernuft of onverstand worden kritisch beoordeeld als produkten van goede of kwade bedoelingen, en averechtse gevolgen van goede bedoelingen worden aan onverstand toegeschreven, goede gevolgen van slechte bedoelingen lijken toevallig. Het is dan de taak van de menswetenschap, waaronder vooral de liberale economie, om dit onbegrijpelijk toeval, het onbedoeld *epifenomeen*, begrijpelijk te maken, om uit te leggen hoe uit het totaal van ieders eigenbelang vanzelf een welvaart die in het algemeen belang

is kan ontstaan. Het probleem dat het eerst door een van de grootste Nederlanders, Mandeville,[1] als volgt paradoxaal werd geformuleerd: ‘Private Vices, Public Virtues’; Hegels ‘List der Rede’.

Voor zover deze wereld is bevolkt met tekens, zijn het symbolen, waaronder in de eerste plaats verbale symbolen, dat wil zeggen op grond van hun bedoelingen begrepen en beoordeelde teksten, opinies, argumenten.

In die wereld wordt een overwinning van een hoogspringer be-

wonderd omdat de hoogspringer zich met zo veel succes heeft ingespannen om zijn doel te bereiken. Zijn trainer deelt eventueel in de eer, en ook de instanties die die training hebben mogelijk gemaakt. Ten slotte ben ik dankbaar dat ik hem heb mogen bewonderen dank zij de media. Verder strekt mijn bewondering zich niet uit.

Het distinctieve kenmerk tussen symbolen en indices is de bedoeling. Indices zijn onbedoelde tekens, zij verraden (bij menselijk gedrag) een betekenis tegen de bedoeling van een mens in.

Indices communiceren niet, omdat de bedoeling iets mee te delen ontbreekt. De wolken communiceren niet met de meteoroloog, de symptomen van een ziekte niet met de geneesheer. Er is verschil tussen de *interpretatie* van rookwolken als signaal en *verklaring* van rook als ontwaarde index van een brand.[2]

Hoe ziet een wereld bevolkt met indices eruit? Het is een natuurwetenschappelijke wereld. *Alle* tekens verwijzen nu naar iets onbedoelds, onbewusts; maar aangezien dat bij menselijke uitingen niet zo maar kan - omdat mensen ook bedoelde tekens hanteren - worden hun bedoelingen genegeerd. Een maatschappijvisie die aansluit bij dit natuurwetenschappelijke model heeft er belang bij om zo veel mogelijk verschijnselen als index op te vatten. Alles verwijst nu naar iets onpersoonlijks, naar oorzaken waaronder een door indices verraden ideologie.

De overwinning van een Russische hoogspringer is nu een index geworden voor de superioriteit van het Russische systeem. Dat is niet zo, de superioriteit strekt zich niet verder uit dan de sportinstellingen. De gedachte is primitief. De overwinning van een leger is in de eerste plaats te danken aan de superieure uitrusting en de moed, de motivatie van de soldaten. De superieure uitrusting is zelf weer te danken aan de motivatie van overheid of volk om een groot deel van het nationale inkomen aan oorlogsinspanningen te besteden. Bij zo'n nationale inspanning past een nationale motivatie, maar de overwinning van het leger is geen index voor de superioriteit van een maatschappijvorm, hoogstens van het enthousiasme waartoe die vorm inspireert. Macht of geweld mogen geen index zijn voor gelijk, we hebben alleen het enthousiasme, of fanatisme, vastgesteld waarmee aan een bepaald gelijk wordt vastgehouden. Dat geldt ook voor fanatieke christenen, fascisten of mohammedanen. Bewezen wordt er niets door de Russische successen. Wat gebeurt er nu als een zakenman of een politieagent zich misdraagt door te veel te verdienen

of erop los te slaan? We kunnen hem persoonlijk schuld toerekenen, als die schuld is komen vast te staan, na een onderzoek waaraan door alle partijen op voet van gelijkheid is deelgenomen. We kunnen de schuld tot medeplichtigen uitbreiden, en hopen door strafmaatregelen of betere opvoeding dergelijke ontsporingen in de toekomst te voorkomen.

Men spreekt wel van ‘symbool’, bij voorbeeld de politieagent is een symbool voor het geweld van de staat, maar dat is in mijn terminologie verwarrend; tegen ‘typisch’ heb ik minder bezwaar. Reden voor de populariteit van de termen ‘symbool’ en ‘typisch’ kan zijn dat ze in de kunstkritiek worden gebruikt. In de traditie van de aristotelische poëtica, die door de marxisten is overgenomen, zijn literaire gebeurtenissen typisch, ze belichamen het algemene in het individuele.[3] Dat geldt uiteraard ook voor symbolen.

Deze typische of symbolische gebeurtenissen of karakters zijn zo bedoeld door de geniale schrijver beschreven. Een werkelijke wereld vol symbolische tekens en typische gebeurtenissen is door een God gemaakt. Ik denk dat het wereldbeeld van mensen die overal symbolen en typische gebeurtenissen ontwaren, deels religieus, deels literair is gekleurd.

Maar wat wordt er nu precies bedoeld als de geconstateerde oplichting of mishandeling gezien wordt als index, symptoom, van onpersoonlijke maatschappijstructuren?[4] Niet dat die maatschappij een voldoende voorwaarde is: altijd als p dan q, altijd als het regent zijn de straten nat, altijd als er een kapitalistische maatschappij is treden speculatie en politiegeweld op. Dat zal ik niet ontkennen, want ik kan bij voldoende voorwaarden nog altijd beweren dat er ook andere voldoende voorwaarden mogelijk zijn, zoals een overstromende waterleiding ook voldoende kan zijn om straten nat te maken. In dit geval een andere maatschappijstructuur; altijd als er een communistische maatschappij is treedt er corruptie en politiegeweld op. Een index verwijst evenwel strikt genomen alleen naar een noodzakelijke voorwaarde. Geen rook zonder vuur betekent dan: *alleen* als er vuur is is er rook. Vuur is geen voldoende voorwaarde voor rook, want er is ook vuur zonder rook. De status van voldoende én noodzakelijke voorwaarde kan een bepaalde maatschappijstructuur nooit bereiken.

Wie één voldoende voorwaarde wegneemt kan er nog niet zeker

van zijn dat de gevolgen verdwijnen, want er kan een heel andere oorzaak optreden, die toch het zelfde effect heeft. Genezing gebeurt wel als men een voor een bepaalde ziekte noodzakelijke voorwaarde laat verdwijnen. Men repareert de waterleidingbuis, maar daar gaat het regenen, de straten worden alweer nat; daarentegen: men dooft het vuur, en de rook verdwijnt (totdat er een nieuwe brand met nieuwe rook ontstaat).

Wachten tot voldoende én noodzakelijke voorwaarden voor corruptie en geweld verdwenen zijn heeft geen zin. Dan heeft het ook geen zin de schuldvraag uit te strekken tot buiten de kring van direct verantwoordelijken, plus eventueel de gebrekkige werking van het justitioneel apparaat. Ik ben ervoor dat de oplichter wordt gestraft en ook de speculant - als hij iets strafbaars heeft gedaan - en het zelfde geldt voor iedereen die geweld of bedrog hanteert.

Maar wat gebeurt er niet allemaal nog meer als speculatie of geweld van de overheid gezien worden als indices dat het systeem niet deugt? Een averechts gevolg daarvan is politisering en polarisatie. Een agent misdraagt zich, en dit feit wordt gehanteerd als bewijs voor de stelling dat het hele politieapparaat niet deugt. Ik ben voorstander van een deugdzaam politieapparaat, maar ik wil niet discrimineren en elke politieman zien als vertegenwoordiger van het structureel geweld van de straat. Ik krijg dan van de weeromstuit de neiging het hele politieoptreden te verdedigen. Omdat de tegenstander een totale visie bezit, waarin ook de behulpzame agent repressief tolerant is, wordt alles een teken - index, symptoom - van een totaal verwerpelijk systeem. Dan krijg ik de neiging niet alleen de totaliteit van het systeem te verdedigen - wat ik bij deze graag doe - maar ook individuele misstanden. Dan ben ik rechts geworden.

In plaats dat misstanden worden beteugeld, wordt er, met de geconstateerde misstanden als bewijs, revolutie gepredikt. Wie menselijk gedrag duidt aan de hand van indices, hanteert het *argumentum ad hominem* in vulgaire zin: verklaring van een handeling of uiting op grond van oorzaken als afkomst, ras, eigenbelang (ideologie). Hij beschouwt de ander daarmee als barbaar, want hij luistert niet naar diens eigen argumenten op zich zelf. Het argumentum ad hominem is een dooddoener, als van de vader tegen zijn zoon: ‘Dat zeg je omdat je jong bent.’ Ik heb op zich geen bezwaar tegen deze manier van duiding: indices zijn even belangrijk als symbolen. Alleen, indices worden gehanteerd bij menselijke bedoelingen als uiting van wantrouwen, ze dienen om te ontmaskeren: ‘Ik geloof die mooie praatjes

van die handelaar niet. Kijk maar naar zijn lepe oogjes of kromme neus.' Dat is niet erg, de handelaar zal denken dat hij vriendelijk kijkt, en een grote kromme neus is voor hem een teken van fijngevoeligheid. Het wordt pas erg als een dergelijke wantrouwende houding, in nationaal- of anderszins socialistische wetenschap (door een verkeerd begrepen natuurwetenschappelijk model, want de wetten der natuur worden, bij gebrek aan bedoelingen, uitsluitend op grond van indices gewonnen: het water verraadt dat het kookt), in de menswetenschappen als dé houding bij uitstek wordt aangeprezen: 'Achter het Nieuws'; niet: hoe luiden de berichten, maar: wat zijn de maatschappelijke achtergronden. Ik word moe van die verklaringen, vooral omdat ze beschuldigend worden toegepast bij vijanden en verontschuldigend bij vrienden, sympathieke slachtoffers: wapenfabrikanten en relzieke jeugd, allemaal door anonieme oorzaken gedreven, structuren, iedereen! Behalve de ontmaskeraar zelf en zijn medestanders, want die willen dat er naar hun argumenten geluisterd wordt, en dat hun goede bedoelingen worden aanvaard.

De sociologie is ten onrechte verdeeld in twee kampen: zij die groepsgedrag zien als wellicht onbedoelde som van bedoelde strevingen, en zij die op het onbedoelde van de strevingen zelf de nadruk leggen.[5] Ik heb meer sympathie voor het een dan voor het andere. Maar daar gaat het mij al niet meer om. Nu zie ik de polarisering van beide sociologieën - voor zover die mogelijk is in de praktijk, de indeling zelf is een polariserende constructie - als symptoom van die ergerlijke neiging van filosofie én wetenschap om consequent te zijn, en daarin het een te omhelzen en het ander te verwerpen. Duiding op grond van indices en interpretatie op grond van symbolen zijn de twee manieren die de mens heeft om zinvol met andere mensen om te gaan. Het eerste reserveert men voor de niet-menselijke natuur, de materie, en vooral voor zijn vijanden, het tweede (de geest) voor zich zelf en zijn vrienden. Het is dan aardig als de rollen kunnen worden omgekeerd: de boodschap van de vijand op zijn eigen waarde waarderen, en zelf inzien dat alles wat zo logisch en overtuigend in je hoofd opkomt, wellicht veroorzaakt wordt door kwade driften, of eigenbelang in de strijd om het bestaan.

Eindnoten:

1 B. Mandeville, *The Fable of the Bees*, (1714), inleiding Ph. Hart, Harmondsworth 1970.
2 J.P. Guépin, *Doorkruiste Verwachtingen*, Amsterdam 1977, hfst. 4.
3 P. Demetz, *Marx, Engels und die Dichter*, Stuttgart 1959, blz. 178 e.v. (zonder Aristoteles te noemen, maar 'het algemene in het bijzondere'), 'wat iemand als Achilles doet', gaat terug op Aristoteles' *Poëtica*, 9, 1451^{b}, 4-5, met Comm. D.W. Lucas, *Aristotle Poetics*, Oxford 1968, Appendix I, 'Mimesis', blz. 266.
4 Zie voor alle complicaties, G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Ithaca, New York 1971, blz. 38 e.v.
5 A.W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York 1970, blz. 51 e.v., overzicht ook in H. Pitkin, *Wittgenstein and Justice* hfst. 11, 'Action and the Problem of Political Science', blz. 241 e.v.

[23]
Diagnose op grond van uiterlijke kenmerken

Hoe verwerpelijk een menswetenschap is die zich uitsluitend baseert op diagnose op grond van indices, kan de rassentheorie met al haar gevolgen ons leren. Maar dat is een uitwas van een veel verbreider gedachtengang. We zouden kunnen beginnen met een vergelijking met de pseudo-wetenschap van de fysiognomie. De pretentie daarvan is dat studie van de gelaatstrekken voldoende voorwaarde is voor kennis van karakter.[1] Deze wetenschap kan weerlegd worden door de tegenwerping dat mensen die er wolf- of schaapachtig uitzien onverwacht uit de hoek kunnen komen. Maar dit geldt ook voor raskenmerken - en nu gaan de tien miljoen slachtoffers van deze wetenschap het waardeoordeel beïnvloeden - en eigenlijk voor elke interpretatie van menselijk gedrag uitsluitend op grond van indices.

De duiding op grond van indices is van het grootste maatschappelijke belang. Niet alleen het weer wordt zo beoordeeld of een ziekte maar ook een technisch mankement aan een machine. Bij menselijk gedrag is echter - zo leert de ervaring op het zelfde, voor- of onwetenschappelijke niveau - voorzichtigheid nog meer geboden dan bij de weersvoorspelling, of de diagnose van ziekte of autopanne. En wel omdat men rekening houdt met de menselijke vrijheid. Dat geldt zelfs voor de beoordeling van gelaatstrekken. Als voorlopig oordeel kan men, bij een eerste ontmoeting, best vinden dat iemand er ongunstig of eerlijk uitziet. Maar niemand denkt in het dagelijks leven dat een dergelijke indruk op zich genoeg is. Men wacht af en probeert uit. Het zou, in zo'n situatie, prettig zijn als men de aard van de ander snel en zeker uit diens gelaatstrekken zou kunnen opmaken, en er zijn situaties te bedenken waar een juist oordeel over de betrouwbaarheid van een vreemdeling een zaak van leven of dood is. Indices zijn van belang als het gaat om het testen van karaktereigenschappen als betrouwbaarheid, doorzettingsvermogen, dapperheid, liefheid en intelligentie, want in die gevallen is het niet genoeg dat de ander zelf verklaart betrouwbaar enzovoort te zijn. De psychologie heeft de taak om dergelijke zaken objectief, dus onafhankelijk van de opinie van de betrokken persoon vast te stellen.

Als zodanig zet de psychologie de wetenschappelijke lijn van de fysiognomie voort, en voor zover het in de karaktertypologie gaat om een relatie tussen direct waarneembare eigenschappen van bij

voorbeeld lichaamsbouw en niet direct waarneembaar karakter, met al even jammerlijk resultaat. In het dagelijks leven let men dan ook op een *syndroom* van uitingen, als de manier van glimlachen, het schuifelen van voeten die voor een deel onbewust worden verwerkt. De diagnose is daarom zo moeilijk omdat we er zelf belang bij hebben voor te wenden dat we betrouwbaar zijn. Een dergelijke methode zal dus nooit in alle gevallen mogen opgaan, en daarom ook nooit wetenschappelijk aanvaard worden. Elke geleerde zal er belang bij hebben uitzonderingen te verzinnen, al was het om zijn eigen karakter ondoorgrondelijk te maken. Het compromis is dan dat men aanneemt dat de anderen, waaronder speciaal de vijanden, hun ware slechte karakter en bedoelingen door de wetenschappelijke methode verraden, en dat we zelf aan deze wetmatigheden zijn onttrokken tenzij ze gunstig voor ons zelf uitvallen. We krijgen dan, bij de anderen, onze vijanden, twee teksten. De een is de tekst die ze zelf leveren, en die strookt met hun bedoelingen. Maar die tekst wordt ontmaskerd als voorwendsel, rationalisatie. De wetenschappelijke methode levert dan de ware tekst, de ware bedoelingen, die, aangezien men niet altijd aanneemt dat de ander bewust liegt of veinst, op de een of andere manier wel onbewust zullen zijn. Een tekst met een oneigenlijke, én een eigenlijke betekenis, dat is een allegorie. Marx, maar ook Freud, zetten de traditie van de antieke en christelijke allegoristen voort. Maar is de patiënt bij Freud dan een vijand? Ja toch, in zoverre dat hem niet zijn eigen goede redenen worden gegund. Hij is wat dat betreft ook vergelijkbaar met de barbaar die niet alleen vijand is maar ook nog onbegrijpelijke taal uitslaat. De agressiviteit wordt gemaskeerd omdat de psychiater meestal met patiënten te maken krijgt die zelf al aan hun goede redenen twijfelen. Een *phobicus* is iemand die, in tegenstelling tot de filosoof of politicus, denkt dat zijn angsten wanen zijn. Maar als de freudiaanse methode op hogere, literaire teksten wordt losgelaten, blijkt het ontmaskerende karakter meteen. Natuurlijk is Freud, net als Marx, Nietzsche of Darwin, een grote negentiende-eeuwse ontmaskeraar.

Eindnoten:

1 In het algemeen, B.J. Kouwer, *Het Spel van de Persoonlijkheid*, over Gall, blz. 47: ‘Door Gall, evenals door vrijwel alle modernere auteurs, werd een oplossing gezocht in het *lichaam*’ (voor de oorzaak van de krachtwerking van de ziel, de drijfveren...).

[24]
Onbekende principes

Parallel aan de tweedeling bewust-onbewust lopen de tweedelingen schijn-wezen en bekend-onbekend, die door de filosoof of beoefe-

naar van een menswetenschap worden gehanteerd om het object van zijn overpeinzingen te doorgronden.

Het resultaat van een combinatie van deze gepolariseerde begrippen is dat het de taak is van de menswetenschap om nog *onbekende* waarheden te ontdekken door datgene wat de mensen *bewust* voorgeven te doen als *schijn* te ontmaskeren, waardoor alleen wat ze *onbewust* doen van wezenlijk belang wordt en daarom wetenschappelijk gesystematiseerd moet worden. Nu kan *onbekend* op twee manieren worden opgevat. Enerzijds was er een aristotelische natuurwetenschap die zocht naar evidente principes. Dat wil zeggen dat de principes zelf niet onbekend waren; onbekend was slechts dat deze, en niet andere, de principes zijn waarop een systematische wetenschap gebouwd kan worden. Voorbeelden zijn klassieke wiskunde en natuurkunde. Evenwijdige lijnen, stof en beweging (zeventiende eeuw), stof en kracht (achttiende en negentiende eeuw), zijn bekende verschijnselen; de woorden ervoor worden veelal aan de omgangstaal ontleend.[1] Ze worden in de wetenschap alleen maar nauwer gedefinieerd. Andere bekende verschijnselen blijken - en dat is het onverwachte in het systeem - met de principes of axiomata logische, dus eigenlijk te verwachten verbanden aan te gaan. Het zoeken naar de principes - de analyse, of de inventio - is een moeizaam, veelal onsystematisch proces; vandaar dat een geniale systematicus, als Euclides, Newton, steeds bouwt op het werk van voorlopers.

De synthese, dispositio, is dank zij de logische stappen goed te volgen, en daarom ook voor scholieren begrijpelijk. Wie het systeem kent is in het bezit van een *theoria*, dat wil zeggen hij beleeft genoegen aan het aanschouwen van het bekende, de systematisch geordende waarheden. Het smartelijk zoeken of leren is tot rust gekomen: epistème. Voor minder geruste mensen zoals ik is de bezitter van een theorie daarom een gevaarlijk persoon. Hij is te herkennen aan een lijzige manier van spreken.

De nu wetenschappelijk gedefinieerde termen kunnen weer in de omgangstaal terechtkomen dank zij het gewonnen wetenschappelijk prestige en dan worden ze op andere gebieden toegepast. Als natuurwetenschappelijke termen op het gebied van het menselijk handelen worden toegepast, worden het metaforen: ‘vitale energie’, ‘maatschappelijke krachten’, en ze verliezen daarmee weer elke wetenschappelijkheid.

Daartegenover zijn in de chemie totaal onbekende elementen gevonden. Het element ‘lucht’ bleek zelf geen element te zijn maar uit

verschillende elementen te zijn samengesteld. Die bleken zo nieuw, totaal onbekend, dat er een nieuwe algemene term voor deze toestand gevonden moest worden: ‘gas’, van *chaos*, en ook de elementen kregen merkwaardige, nieuwe namen als zuurstof, koolzuur, stikstof. Naarmate elementen en atomen deelbaar bleken, werden ook op natuurkundig gebied dergelijke ontdekkingen gedaan. Geheel onverwacht waren de nieuwe gevonden deeltjes meestal niet, dat blijkt al uit het feit dat ernaar gezocht kon worden, hetzij op grond van de theorie zelf, hetzij naar aanleiding van opgetreden abnormaliteiten in het kader van de theorie.

Van belang is dat deze ontdekkingen dan door, of naar aanleiding van experimenten worden gedaan. Traditionele topoi schieten tekort. De chemische ontdekkingen zouden nooit door een gedachten-experiment gevonden kunnen zijn, zoals de valwetten van Galilei (stel dat je een steen en een veertje aan elkaar bindt...). Het experiment op de toren van Pisa is hier niet meer dan controle achteraf; het analytische nadenken op grond van veronderstellingen komt eerst.

De achttiende-eeuwse navolgers van Newton op het gebied van de menswetenschap zoeken de principes vooreerst in wat mensen bekend is; Vico in aan iedereen bekende instituties als huwelijk en asiel,[2] Hume (wiens *Essay on Human Understanding* als ondertitel draagt: ‘An attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects’) zegt:

> ‘It cannot be doubted, that the mind is endowed with several powers and faculties, thas these powers are distinct from each other, that what is really distinct to the immediate perception may be distinguished by reflexion; and consequently that there is a truth and falsehood in all propositions on this subject, and a truth and falsehood, which lie not beyond the compass of human understanding. There are many obvious distinctions of this kind, such as those between the will and understanding, the imagination and passions, which fall within the comprehension of every moral creature; and the finer and more philosophical distinctions are no less real and certain, though more difficult to be comprehended.’[3]

Ook Humes vriend Adam Smith gaat uit van begrippen als kapitaal, loon, arbeid, die aan iedereen bekend zijn maar aan de hand waarvan zijn wet van vraag en aanbod - het equivalent van Newtons bewegingswet - wordt geformuleerd. Zijn systeem is uitsluitend gebouwd op definities. Dat moet ook wel, omdat de wetten niet door

experimenten werden vastgesteld.[4] Het is een kenmerk van al deze systemen dat zij zich nooit ver kunnen verwijderen van wat mensen aannemelijk vinden, ze systematiseren wat al min of meer bekend was, en moeten zich dus altijd op een sensus communis beroepen.

Eindnoten:

1 E.J. Dijksterhuis, *De Mechanisering van het Wereldbeeld*, Amsterdam 1950 (1977[3]) IV, 292, 'De axiomatisering van de klassieke mechanica', blz. 510 e.v.; verg. I: 49.

2 G. Vico, *The New Science of Giambattista Vico* (1744[3]), editie en vertaling Th.G. Bergin en M.H. Fisch, Ithaca en London 1970, 'Introduction', blz. xli.

3 Zie G. Nuchelmans, *Hume*, Baarn 1965, blz. 24 en D. Hume, *Inquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 1777, *ed.* P.H. Nidditch, Oxford 1975, 'Section I, Of the Different Species of Philosophy', blz. 13-14.

4 W.P.D. Wightman, 'Adam Smith and the History of Ideas', in: A.S. Skinner, Th. Wilson, *eds. Essays on Adam Smith*, Oxford 1975, blz. 62-3.

[25]
Onbekende oorzaken bij Freud

Freud neemt in de menselijke psyche elementen aan als *Es, Ich* en *Überich*, aan wie hij nadrukkelijk een realiteit toekent, als gold het nieuwe ontdekte gassen als zuurstof, stikstof en koolzuur:

> 'Wir nehmen an, dass das Seelenleben die Funktion eines Apparats ist, dem wir räumliche Ausdehnung und Zusammensetzung aus mehreren Stücken zuschreiben, den wir uns also ähnlich vorstellen wie ein Fernrohr, ein Mikroskop u. dgl. Der konsequente Ausbau einer solchen Vorstellung ist ungeachtet gewisser bereits versuchter Annährerung eine wissenschaftliche Neuheit...
> Während man in der Bewusstseins-psychologie nie über jene lückenhaften, offenbar von anderswo abhängigen Reihen hinaus kam, hat die andere Auffassung, das Psychische sei an sich unbewusst, gestattet die Psychologie zu einer Naturwissenschaft wie jede andere auszugestalten. Die Vorgänge, mit denen sie sich beschäftigt, sind an sich ebenso unerkennbar wie die anderer Wissenschaften, der chemischen oder physikalischen; aber es ist möglich, die Gesetze festzustellen, denen sie gehörchen, ihre gegenseitigen Beziehungen und Abhängigkeiten über weite Strecken lückenlos zu verfolgen, also das, was man als Verständnis des betreffenden Gebiets von Naturerscheinungen bezeichnet. Es kann dabei nicht ohne neue Annahmen und die Schöpfung neuer Begriffen abgehen, aber diese sind nicht als Zeugnisse unserer Verlegenheit zu verachten, sondern als Bereicherungen der Wissenschaft einzuschätzen, haben Ansspruch auf denselben Annäherungswert wie die entsprechende intellektuellen Hilfskonstruktionen in anderen Naturwissenschaften, erwarten ihre Abänderungen, Berichtigungen und feinere Bestimmung durch gehäufte und gesiebte Erfahrung. Es entspricht dann auch ganz unserer Erwartung, dass die Grundbegriffe der neuen Wissenschaft, ihre

Prinzipien (Trieb, nervöse Energie u.a.) auf längere Zeit so unbestimmt bleiben wie der älternen Wissenschaften (Kraft, Masse, Anziehung).'[1]

Ik begrijp de vergelijking met de verrekijker en de microscoop niet,

ik begrijp wel dat Freud denkt dat hij de Newton van de psychologie is. Maar de onderdelen van het fysieke object die de oorzaken van het zieleleven zijn, hebben gedeeltelijk nieuwe namen: Es, Ich, Überich. En die zijn in ruimte en tijd nooit waarneembaar te maken.

Freud is een metafysicus die op grond van indices onwaarneembare oorzaken aantoont. Geen wonder dat rivalen een andere opbouw van het onderbewustzijn hebben bewezen, en dat Freud zijn monopolie van de waarheid niet met bewijzen, maar met heerszuchtige intriges moest doorzetten. De weinig verheffende strijd van rivaliserende sekten is een teken dat er onwaarneembare oorzaken in het spel zijn. Ik kan het leed dat de freudiaanse therapie heeft aangericht natuurlijk niet schatten. 'Maar het helpt, en ligt het pragmatische criterium niet in de werking?' Goed, laten we duizend therapieën laten bloeien; de klinisch psycholoog raadt de beste aan, aangepast aan de ziekte, de persoonlijkheid, de financiële middelen.[2]

Centraal moet dan wel blijven staan dat mensen geen inzicht hebben, of kunnen hebben, in de 'ware' motieven voor hun handelen.[3] Het gaat er slechts om dat mensen geloven in hun motieven, en die zullen er veelal gunstig uitzien. Dat ontneemt vijanden niet het recht geafficheerde motieven te ontmaskeren, en ze zullen dat veelal terecht doen, alleen, de wetenschap kan en mag daar niet het laatste woord in hebben, want een ontmaskering is een beschuldiging. De wetenschap kan bekeren, maar het enig resultaat is dat de bekeerling nu gelooft in de door de wetenschap aangedragen motieven. Bewezen wordt er niets door bekeringen, ook al is de overtuiging nog zo zeker geworden; de bekeerde freudiaan of marxist bewijst niets door de stelligheid van zijn eigen overtuiging, evenmin als de christen dat doet.

Bekering tot een religieuze sekte is wellicht eens zo effectief of goedkoop. Wat mij dan blijft hinderen is de eigenwijsheid die een door Freud oppervlakkig beïnvloed persoon zich denkt te mogen veroorloven tegenover andermans motivaties: hij meent te kunnen uitmaken wanneer iemand onbewust liegt. Het verschil tussen retorische bewust veinzende kunstgreep en onbewust liegen kan ik illustreren door ironische gedachtenfiguren als *praeteritio*: 'Ik beweer allerminst dat u een vadermoordenaar bent', en *correctio*: 'Il faut vous oublier, on plutôt vous haïr' (Racine, *Andromaque* 1, 4, 364), te stellen tegenover de freudiaanse *Verneinung*: 'Zou ik mijn vader willen doden, moge hij honderd jaar worden', of een *Fehlleistung*: 'ha fijn!', gezegd wanneer men hoort dat iemand zijn vader heeft ge-

dood. De freudiaan beschouwt de laatste uitingen als indices, zij verraden onbewust de oedipale motivering, de patiënt zegt iets anders dan wat hij bedoelt of wil laten blijken. De retoricus levert zelf de sleutel voor de ware bedoeling; bij onbewust liegen ligt de sleutel in de theorie. Het theoretisch gelijk is steeds onbarmhartig. Het onbewuste kan ook als verontschuldiging voor onaangenaam, ja zelfs gewelddadig gedrag worden ingeroepen. Dat is nog erger. Ik citeer het eind van de bekende psychologische detectiveroman van James Mc Cain, *The Postman always rings twice* (1934):

> 'There's a guy in no. 7 that murdered his brother, and says he didn't really do it, his subconscious did it. I asked him what that meant, and he says you got two selves, one that you know about and the other that you dont't know about, because its subconscious. It shook me up. Did I really do it, and not knew it? God Almighty, I can't believe that! I didn't do it! I loved her so, then, I tell you, that I would have died for her! The hell with the subconscious, I don't believe it. It's just a lot of hooly, that this guy thought up so he could fool the judge...'

In feite is de bewijsvoering van Freud niet natuurwetenschappelijk maar hermeneutisch: op grond van incoherenties in dromen, Fehlleistungen en neurotisch gedrag, wordt aangenomen dat er onder de oppervlaktebetekenis wel een andere, meer coherente betekenis moet schuilen. Het resultaat is een allegorese.

Zo zegt Pépin over Freud naar aanleiding van de toepassing van psychoanalyse op mythen:

> 'Par suite, la mythologie se trouve pourvue d'une double épaisseur: superficiellement, elle apparaît comme un chaos de légendes colorées et inconsistantes; mais pour le psychanalyste qui sait en scruter l'intention profonde, elle raconte en images les méandres du psychisme humain. Nous avons constaté que cette structure dualiste prêtée à la mythologie définit la thèse allégorique, en sorte que Freud se présente comme le continuateur orthodoxe de l'allégorie psychologique classique; les plus anciens tenants de cette allégorie, en discernant dans les mythes des documents révélateurs de leur propre paysage mental, ont été en quelque manière les premiers psychanalystes.'[4]

Het meest briljante voorbeeld ontleen ik aan Freuds *Psychopathologie des Alltagslebens*. Freud komt met een kennis te spreken over het jodenvraagstuk, en de kennis citeert in dat verband Vergilius' *Aenaeis* IV, 625: *exoriare ex nostris ossibus ultor*: 'Moge een wreker uit

onze beenderen opstaan', een toepasselijk citaat, want; dit is de bedoelde betekenis. Maar Freud merkt op dat *aliquis* is uitgevallen: 'Moge *iemand* opstaan uit onze beenderen als wreker.'

Op zoek naar de oorzaak van deze Fehlleistung associeert de kennis desgevraagd allereerst met *a-liquis*, dan *Reliquien, Liquidation, Flüssigkeit, Fluid*, hij denkt aan *Simon van Trento*, aan de beschuldiging van Kleinpaul daarover, aan een kop van een tijdschriftartikel: *Was der hl. Augustinus über die Frauen sagt*, aan een *originele* figuur genaamd *Benedikt*. Freud vat samen: een rij heiligen en kerk*vaders*: de heiligen *Simon, St.-Augustinus, St. Benedictus*, een kerkvader *Origenes* dank zij 'origineel'. Drie van deze namen zijn ook voornamen, net als *Paul* in *Kleinpaul*. De kennis komt nu op de heilige *Januarius* en zijn *bloedwonder*. Freud merkt op dat zowel Januarius als Augustinus met de kalender van doen hebben. Wil de kennis hem niet aan het bloedwonder herinneren? De kennis verhaalt enthousiast over het wonder in Napels: het bloed wordt 'flüssig', het volk erg opgewonden als het wonder uitblijft. Nu heeft Freud het raadsel wel opgelost (of: hij wist de oplossing, die immers een gemeenplaats moest zijn, allang!) Men moet Bleuler toegeven (zie noot in de Fischer-editie) dat er zo veel systeem in de associaties zit dat hier geen toeval in het spel kan zijn. Als echte medicus onderzoekt Freud zijn materiaal op een syndroom van symptomen die alle naar de zelfde oorzaak wijzen. Uit alle geproduceerde zinnen licht Freud die betekeniselementen die wijzen op de associatiekluwen *bloed (niet) vloeibaar, kalender, vrouw*, waaruit een zin kan worden gevormd die al deze connotaties ook bevat: '*(Hij is bang vanwege het uitblijven van) menstruatie van een vrouw*.'[5]

Eindnoten:

1 S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse* (in uitgave Fischer Verlag, Frankfurt/M etc., (1938), 1953, blz. 6, 22-3.
2 J. Barendregt, 'Oecomene in psychotherapeutisch Babel' in: A.P. Cassee, *Psychotherapie in Nederland*, Deventer 1973, blz. 350 e.v.
3 Een serie heel gemene experimenten die aantonen dat de mensen niet weten wat hun motieven zijn in P.E. Nisbett, T. De Camp Wilson, 'Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes' in *Psychological Review*, 84, 3, mei 1977, blz. 231 e.v.
4 J. Pépin, *Mythe et Allegorie*, Aubier 1958, blz. 52; zie ook hfst. IV, [7].
5 S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Fischer-uitgave blz. 19 e.v.

[26]
Onbekende oorzaken bij de structuralisten en in de taalwetenschap

Verklaring van menselijk gedrag op grond van indices, die alleen maar zin heeft als de verklaring ware oorzaken of motieven opspoort die tegen de door de mensen zelf opgegeven bedoelingen ingaan (de schijn) - immers, anders is het gewoon interpretatie van menselijk gedrag; men is het eens - is de ziekte van deze tijd. Het dinstinctief kenmerk tussen symbool en index is voor mij de bedoeling: wie zich met behulp van symbolen, in taal uit, wil iets meede-

len. Indices verraden daarentegen een betekenis tegen de bedoeling in. Dit onderscheid werd voor het eerst zo in de stoïcijnse tekenleer geconstrueerd, en het wordt zo gehanteerd door de semiotici Mounin, Buyssens en Priëto. Daartegenover staat een semiotiek die voortbouwt op Peirce, waarin dit simpele onderscheid door een eindeloze machinerie van indelingen gemaskeerd wordt. Het is een semiotiek die het meest bekendheid heeft gekregen door R. Barthes[1].

In de praktijk blijkt dat toch van de tegenstelling symbool-index gebruik wordt gemaakt, want de semiotiek wordt vooral in ontmaskerende zin gebruikt: men vindt achter de tekst een andere betekenis, die dan ideologisch is, bij voorkeur fascistoïde of seksistisch, al naar de mode. Het grote gevaar is dat gesuggereerd wordt dat er nu een methode voor dergelijke ontmaskeringen is ontdekt. Maar dat is niet zo, een classificatie kan nooit bewijzen en een verkeerde classificatie - dat wil zeggen een classificatie waar men zich in de praktijk niet aan houdt - versterkt vooroordelen.[2]

De vraag luidt waar de - onbewuste - voorkeur voor indices uit voorkomt. Het antwoord luidt: uit een negentiende-eeuws natuurwetenschappelijk model voor de menswetenschap, toegespitst in een allesdoordringende gecombineerde invloed van Marx en Freud, waarbij Freud voor de verklaring moet zorgen dat de allegorese twee teksten oplevert: één de zo bedoelde, twéé de op grond van indices verraden tekst. Uit het psychisch model van Freud zijn immers twee ‘ikken’ te halen: een ‘bewust’ en een ‘onderbewust’ ik. Marx kent alleen de tegenstelling bewust-onbewust, waarbij onbewust veelal gewoon betekent ‘niet op de hoogte’. Verder kan onbewust nog worden gebruikt in de betekenis van niet-geëxpliciteerd, vergelijk de tegenstelling ‘kunnen’ en ‘kennen’: ‘knowing how’ en ‘knowing that’. ‘Ik pas onbewust de regels van de grammatica toe’ wil in die tegenstelling zeggen: ‘Ik *kan* correct spreken, al *ken* ik de regels niet; ik weet hoe het moet, maar ik kan niet uitleggen hoe ik het doe.’[3]

De fout van de structuralisten is dat ze werken met een te rijke betekenis van ‘onbewust’, waardoor op veel gebieden, waar ze hadden kunnen volstaan met het ‘expliciteren van het gekunde’, ook nog aangenomen wordt dat ze expliciteren wat mensen ‘onbewust’, in freudiaanse zin, aan het doen zijn. Zo denkt Lévi-Strauss dat mensen de wetten van de fonologie ‘onbewust’ volgen, en hij wordt daarvoor terecht door Mounin gekapitteld. Vorst Trubetzkoy heeft, als taalkundige, die term bewust vermeden: hij expliciteert alleen gewoontes.[4]

Het enige - newtoniaanse - systeem op het gebied van de menswetenschappen is nu net Trubetzkoy's *Grundzüge der Phonologie*.[5] Het zal wel niet voor niets zijn dat deze poging zo goed slaagde op een gebied dat zich het meest aan de bedoelingen onttrekt. Maar als Lévi-Strauss dergelijke structuren over mythen en sprookjes gaat leggen, dan komt hij - hoe incoherent de verhalen van de Bororo-Indianen er ook uit lijken te zien (zo incoherent als dromen?) - toch op een betekenis uit die afwijkt van de oppervlaktebetekenis.[6]

Dat geldt evenzeer voor de - sterk door Freud beïnvloede - marxistische literatuursociologie volgens Lucien Goldmann:

> 'La relation entre la pensée collective et les grandes créations individuelles littéraires, philosophiques, théologiques, etc., réside non pas dans une identité de contenu, mais dans une cohérence plus poussée et dans une homologie de structures, laquelle peut s'exprimer par des contenus imaginaires extrêmement différents du contenu réel de la conscience collective.'[7]

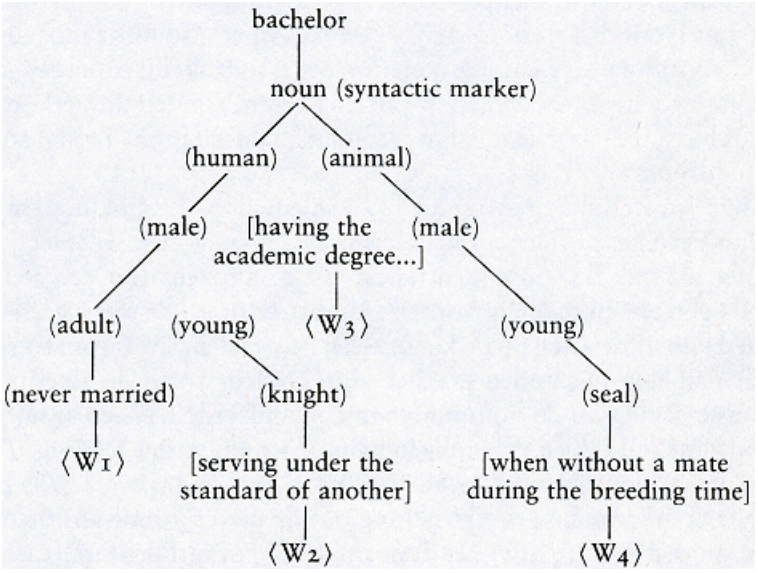
In dat verschil zit de allegorie, want als deze coherente betekenis wordt uitgelegd, moet zij wel afwijken van de onderling verschillende inhouden van de werken zelf. Het collectieve bewustzijn heeft een andere boodschap dan de boodschap die een schrijver in zijn tekst wil meedelen. Waarom dat collectieve bewustzijn juist bij grote schrijvers zo goed te bestuderen valt wordt niet uitgelegd. Het is een staartje twee-intentieleer van Marx, Engels en Lukács, waarover meer in [28].

Op het zelfde niveau beweegt zich de dieptestructuur van Chomsky's grammatica, althans als we zijn mentalisme ernstig moeten nemen. Dat hier de aandrift tot het postuleren van een andere structuur gevonden wordt, niet in incoherenties, maar in dubbelzinnigheden, en dat het hier althans in principe niet om inhouden maar om vormen gaat, doet niet ter zake. Het gaat hier ook om principes en regels, die vóór Chomsky onbekend waren, en zich ook ver verwijderen van de sensus communis, want de intuïtie van de taalgebruiker wordt slechts ingeroepen om het resultaat te bewonderen; de generatieve machine zelf was vóór Chomsky onbekend. Daarbij denkt Chomsky dat taalbeschrijving niet genoeg is, er moet verklaard worden, op grond van een fysiek aanwezig taalgenererend apparaat.[8] Daar hebben we de metafysica weer!

En wat zijn die 'trees' van de transformationele machine dan wel? Ja juist, de platonisch-aristotelische begrippenpiramide, van oor-

zaak tot oorzaak uitkomend op een onkenbaar apparaat. Een dergelijke begrippenpiramide wordt ook door verwante semantici als Katz en Fodor opgebouwd. Ziehier hun linguïstische analyse van de betekenissen van ‘bachelor’.[9]

( ) = semantic markers
[ ] = distinguishers (komen maar één keer voor in de dictionary)
< > = selection restrictions



Dit is natuurlijk kletskoek: <W1> en <W4>; <W2> en <W3> horen bij elkaar; de tegenstelling ‘menselijk’-‘dierlijk’ is ondergeschikt aan de connotaties ‘ongetrouwd’ en ‘jong en afhankelijk’.

Eindnoten:

1 G. Mounin, *Introduction à la sémiologie*, Paris 1970, ‘Sémiologie de la communication et sémiologies de la signification’, blz. 11 e.v.
J.P. Guépin, *Doorkruiste Verwachtingen*, Voorwoord, en de hoofdstukken 1-3.

2 Het meest recente voorbeeld dat ik onder ogen kreeg is een - overigens heel lacuneuze en onstelselmatige - bibliografie, C.P. Epskamp, A.J.J.M. Boeren, *Semiotics, a Literature Survey from a Social Scientist's Point of View*, Den Haag 1981.
In de Inleiding wordt door de auteurs bij wijze van triomfantelijk voorbeeld van het vermogen van deze nieuwe wetenschap een analyse gegeven van een indeling in typen borsten zoals die in een damestijdschrift was aangetroffen. De conclusie luidt: ‘fascistoïde mentaliteit’. Nee: een dergelijke indeling kan neutraal zijn, racisme komt pas op als de vorm van borsten van negerinnen verbonden wordt met karaktereigenschappen, maar daarvan bleek niets, ook niet in gunstige zin. En dan nog, misschien is het prettig te weten, bij wijze van vooroordeel, dat negerinnen met puntige borsten behalve mooi vaak hartstochtelijk zijn. Als het maar een vooroordeel blijft in de zin van voorlopig oordeel. Overbodig te zeggen dat dit soort interessante overwegingen in de door de auteurs geanalyseerde serie afbeeldingen niet aan bod kwamen; de auteurs zijn al boos omdat de borsten van negerinnen ‘scheel’ worden genoemd. Zij ontmaskeren het idee-alleen-al dat je borsten zou kunnen classificeren, als racistisch. Dat is obscurantisme, want een heleboel classificaties, van taalvormen tot wolkentypen, zijn nuttig of op zich interessant om te weten. In feite verraden de auteurs, door de gretigheid waarmee ze naar verborgen oorzaken zoeken, een mentaliteit die vergelijkbaar is met die van de racist, die immers ook uit de uiterlijke verschijningsvorm karaktertrekken opmaakt.

3 Zie Ian Robinson, *The New Grammarians' Funeral*, Cambridge 1975, blz. 64.
Chomsky had zich ‘mentalistische’ moeilijkheden kunnen besparen als hij dit onderscheid wel had gehanteerd, zie verder mijn hfst. III, [5], voor ‘onbewust’ als ‘niet door de linkerhelft verwerkt’,

in tegenstelling tot ‘niet op de hoogte’. In het algemeen: G. Ryle, *The Concept of Mind*, hfst. 2, ‘Knowing how and knowing that’, blz. 26 e.v., en A.C. Mac Intyre, *The unconscious, a conceptual analysis*, London 1958, hfst. 4: ‘Describing and explaining’ blz. 50 e.v., blz. 60.

4 G. Mounin, *Introduction à la Sémiologie*, blz. 202.

5 N.S. Trubetzkoy, *Grundzüge der Phonologie*, Praag 1939.

6 Zie E. Leach, *Claude Lévi-Strauss*, London 1970, hfst. 2, blz. 55, (Ned. vert. Amsterdam 1970, blz. 39).

7 L. Goldmann, *Pour une Sociologie du Roman*, Paris 1964, blz. 27.

8 Over Chomsky's ‘Acquisition Device’ als een soort fysiek, anatomisch aantoonbaar apparaat dat taal genereert, en de dubbelzinnigheden van Chomsky in dat opzicht, uitstekend Ian Robinson, *The New Grammarians' Funeral*, hfst. 4, ‘Chomsky's Temptations and Falls’, blz. 53 e.v.

9 Het standaardvoorbeeld uit J.J. Katz, *The Philosophy of Language*, New York 1968, blz. 152; zie J.P. Guépin, *Doorkruiste Verwachtingen*, blz. 173. Ik leer nu van Janet Dean Fodor, *Semantics: Theories of Meaning in Generative Grammar*, Hassocks 1977, hfst. 5.1, ‘The Semantic Primitives’, blz. 149, dat er verschillende hiërarchische indelingen mogelijk zijn. Aristoteles had dat inzicht ook al.

[27]
De wetmatige gang van de geschiedenis

Nu zijn Marx en Engels wel het meest resoluut als het gaat om het afwijzen van het weergeven van intenties in de maatschappijwetenschap: ‘Wo aber auf der Oberflache der Zufall sein Spiel treibt, da wird er stets durch innere verborgene Gesetze beherrst, und es kommt nur darauf an, diese Gesetze zu entdecken.’[1] En: ‘Alle Wissenschaft wäre überflüssig wenn die Erscheinungsformen und das

Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen.'[2]

Die wetenschappelijkheid wordt gevonden door een verkeerde bewondering voor het systeem van Newton. Men bewondert de toepassing van Newtons wetten op de astronomie. Dank zij de wetten loopt het heelal als een klok. Men verwart nu de krachten die de klok in beweging houden met de klok zelf en interesseert zich dan vooral voor de stand van de wijzers om zo de toekomst te kunnen voorspellen.[3] Wetten van de geschiedenis worden geformuleerd door het bewijs van een noodzakelijke opvolging van tijdperken - de mythologie van Hesiodus weer tot leven gewekt - met als nut de mogelijkheid vooruitgang te kunnen meten en een noodzakelijke toekomst te kunnen voorspellen: stenen, bronzen, ijzeren, gouden tijdperk; matriarchaat, patriarchaat, slavenhoudersmaatschappij, feodalisme, kapitalisme.[4]

Wie een wetmatige gang van de geschiedenis aanneemt loopt in de valkuil van het probleem van determinisme versus vrije wil. Het gaat ermee als met de consequenties die uit de almacht van de genade Gods getrokken moeten worden (Augustinus): als de mens geen invloed kan uitoefenen op de keus tussen hemel en hel, waarom zou hij zich dan nog inspannen goed te zijn. De leden van de zestiendeeeuwse sekte van de antinomianen concludeerde dat een waarlijk kind van God zelfs niet zondigen kan. (In romanvorm: J. Hogg, *The Private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner* (1824).) Maar zo'n extreme gevolgtrekking dat de uitverkorene straffeloos kan moorden, is te afwijkend; normaler is gevaarlijke fatalistische berusting.

Vandaar toch altijd de nadruk op eigen inspanning, goede werken (Pelagius). Ook al zijn de hymnen augustinisch, de preken zijn over het algemeen pelagianistisch.[5] Ook al is de ontwikkeling naar het communisme volgens de doctrine onvermijdelijk, de revolutionaire preken blijven nodig, wetenschappelijke theorie én revolutionaire praxis; wetenschappelijk marxisme tegenover kritisch marxisme.[6]

De mensen moeten gedwongen worden de onvermijdelijke gang van de geschiedenis in te slaan, en wel het liefst met het verbaal geweld van demonstraties. In alle totalitaire staten blijft dat minst democratische retorische genre, het demonstratieve, als alleenheerser over. Zo luidt de opgave van een socialistische retorica: 'Die Überzeugungskraft der Rede in Agitation und Propaganda zu nützen, um Hirn und Herzen der Menschen von der unumstösslichen Wahrheit der marxistisch-leninistischen Gesellschaftslehre und ihrer ge-

schichtlicher Mission zu erfüllen...'[7] Vergelijk de definitie van de Gewijde Welsprekendheid: 'De gave [...] den geest der hoorders met het licht der geopenbaarde waarheid te bestralen en hun wil en gemoed tot beoefening der deugd te bewegen.'[8]

Maar hier stuiten we op een tweede eigenaardigheid, die optreedt zodra er wetmatigheden in het gedrag naar het voorbeeld van de natuurkundige wetmatigheden door de wetenschap gevonden worden. Dat betekent namelijk dat de mensen, voordat de wetenschap zo ver gevorderd was, zich van die wetmatigheden niet bewust waren. Voor de vallende steen levert dat niet zo veel problemen op: hij valt wel. Voor een vallend mens ligt dat al wat anders: het kan hem wellicht interesseren of zijn val nu door de aantrekkingskracht van de aarde wordt veroorzaakt of uit een inwendige tendentie van zijn lichaam voortkomt, ook al wordt de botsing met de grond er niet minder om. Of iemand nu valt of vliegt, hij maakt gebruik van de zwaartekracht, en het maakt niet veel uit of hij het met de natuurkunde eens is of niet. Maar wat betekent het nu als mensen 'in bepaalde, noodzakelijke, van hun wil onafhankelijke produktieverhoudingen treden'?[9] Uit dit citaat van Marx kan goed blijken dat een dergelijke door de wetenschap ontdekte wetmatigheid in menselijk gedrag altijd een merkwaardige omslag teweegbrengt van niet-bewust naar bewust gedrag: vóór de ontdekking waren de mensen zich niet bewust van het feit dat hun gedrag aan die en die wetmatigheden onderworpen was, na de ontdekking zouden zij zich er bewust van kunnen of moeten zijn als ze maar van de betreffende theorie hadden gehoord en er vervolgens de juistheid van hadden ingezien. Als de geconstateerde regelmaat ongunstig is, wordt het tijd dat ze er wat aan doen. Dat geldt voor elk systeem en zijn aanhangers, ook die van Hume of Smith.

Maar binnen het menselijk gedrag zijn er ook dingen die de mensen bewust doen, bewuste structuren zelfs, als de structuur van een sonnet. Wat is dan de status van die structuren die 'onbewust' zijn, totdat de wetenschap ze aan het daglicht brengt? Bij menselijk handelen leidt dat tot een scheiding van twee niveaus, die vaak gewaardeerd worden in een tweedeling van schijn en wezen: in schijn denken de mensen dat ze 'zus' handelen maar in werkelijkheid - de wetenschappelijke werkelijkheid - gedragen ze zich 'zo'.

De wetenschap concentreert zich nu niet op wat de mensen denken dat ze doen, maar op datgene wat ze, zonder het te beseffen, in werkelijkheid doen, op de zogenaamde onbewuste structuren.

Eindnoten:

1 K. Marx, *Das Kapital*, III, MEW 25, blz. 825, verg. Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, (1886), MEW 21, blz. 296-7.
2 Zie [28], noot 2.
3 K. Popper, *The Poverty of Historicism*, hfst. 2, blz. 11, 36 e.v.
4 J.H.J. van der Pot, *De Periodisering der Geschiedenis*, Den Haag 1951, hfst. 2, 'Periodiseringen, gebaseerd op historische wetten (Nomothetische periodisering)', § 140, blz. 154; J.M.M. de Valk, *De Evolutie van het Wetsbegrip in de Sociologie*, diss. Rotterdam 1960, Assen 1960, hfst. 4, 'Karl Marx', blz. 85 e.v.
5 J. Passmore, *The Perfectability of Man*, New York 1970, hfst. 5, 'Pelagius, and his Critics', blz. 100, en hfst. 11, 'From Joachim to Marx', blz. 214.
6 A.W. Gouldner, *The Two Marxisms*, New York 1980.
7 Geciteerd in: H.F. Plett, *ed., Rhetorik*, München 1977, blz. 96.

8 A.M.C. Cooth, M.J.A. Lans, *Handleiding bij het Onderwijs in de Gewijde Welsprekendheid*, Leiden 1886, blz. 3.
9 K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, 'Vorwort', (1859), MEW 13, blz. 8.

[28]
Oneens of eens op grond van indices

Uiteraard valt er niets te bewijzen met deze methode. Als men de ene tekst door de andere vervangt, toont men hoogstens aan dat men het beter weet; men is het oneens, maar heeft daarom nog niet vanzelf meer gelijk. En: men beschuldigt de ander nog niet van liegen. Door toedoen van Freud vooral is de paradoxale notie van 'onbewust liegen' bij de gestudeerden in zwang gekomen.[1] Ik noem dit een op de natuurwetenschappen gebaseerde verklaring van teksten, het is een bêta-achtige aanpak. Immers, de bêta vindt het gewoon om achter de verschijnselen naar ware oorzaken te zoeken. In de natuur doet het er niet toe of het onderwerp van onderzoek het met de verklaring eens is of niet. In de menswetenschappen, waar we te maken hebben met menselijke zingeving, is dat meningsverschil wel van belang. Als Marx het oneens is met de economen van zijn tijd, dan gaat dat als volgt:

> 'Die Vulgärökonamie tut in der Tat nichts, als die Vorstellungen der in den bürgerlichen Produktionsverhältnissen befangenen Agente dieser Produktion doktrinär zu verdolmetschen, zu systematisieren und zu apologetisieren. Es darf uns also nicht wundernehmen, dass sie gerade in der entfremdenden Erscheinungsform der ökonomischen Verhältnisse, worin diese prima facie abgeschmackte und vollkommene Widersprüche sind - und alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammen fielen -, wenn gerade hier die Vulgärökonomie sich vollkommen bei sich selbst fühlt, und ihr diese Verhältnisse um so selbstverständlicher erscheinen, je mehr der innere Zusammenhang an ihnen verborgen ist, sie aber der ordinären Vorstellung geläufig sind.'[2]

Wat een rare manier om het oneens te zijn. Gewoon was geweest - en dus fatsoenlijken dus wetenschappelijk - als Marx eerst had aangegeven wat en hoeveel hij te danken had aan zijn voorgangers, de liberale economen Smith en Ricardo. Vervolgens had hij de geschilpunten moeten noemen, om ze daarna door middel van argumenten te weerleggen. Zo ging de revolutionaire natuurkundige Galilei te werk. De dialoog met het marxisme was dan al met vrucht door Marx zelf begonnen, maar dan was het marxisme niet zo revolutionair, in de zin van radicaal anders, geweest; de overeenkomsten hadden dan beschaafd centraal gestaan. In plaats daarvan het vulgaire

argumentum ad hominem: de standpunten van de tegenstanders worden verklaard als gemaskeerd eigenbelang. Hantering van het argumentum ad hominem ontslaat Marx - of marxisten - van de taak zelfs maar naar de argumenten van de tegenstander te luisteren. De 'vulgaire economie', zo zegt Marx, systematiseert wat de mensen zelf denken te doen, bij voorbeeld ruilen, winsten maximaliseren. Maar dat is voor hem geen wetenschap. Ware wetenschap maakt een onderscheid tussen de verschijningsvorm van de dingen, en het wezen ervan, in het geval van de chemie bij voorbeeld een voorwerp zoals dit zich voordoet, en de pas door chemische analyse onderscheidbare elementen waaruit het werkelijk is opgebouwd. Deze schijn wordt met de term 'vervreemd' aangeduid. Zoals de heiden onwaarheid spreekt als hij zegt dat hij zijn voorspoed aan zijn god te danken heeft, zo spreekt de massa onwaarheid als ze haar tevredenheid met het door haar massaal verworven bezit betuigt. Ik vind dat Marx de liberale econoom een gedeeltelijk gelijk had moeten gunnen, ook al is de systematische samenhang verschillend, zoals ook de liberale economie gedeeltelijk overeenkomsten mag vertonen met de communistische. Het gaat er dus om dat niet alles wat de mensen vóór Marx dachten te doen tot vervreemde schijn kan worden verklaard, en ook dat er geen wetenschap te bedenken valt die niet gedeeltelijk aansluit bij de ordinaire voorstellingen van de agenten.

Nog merkwaardiger gedragen Marx en de marxisten zich als ze het met hun tegenstanders *eens* zijn. De categorie is al zo merkwaardig: het zijn uitsluitend geniale negentiende-eeuwse romanschrijvers die het met hen eens mogen zijn. Marx was zo gesteld op Balzac dat hij, zoals zijn schoonzoon Paul Lafargue vertelt, met het plan rondliep om na de voltooiing van zijn economisch werk een kritiek op *La Comédie Humaine* te schrijven: 'Balzac was niet alleen de geschiedschrijver van de maatschappij van zijn tijd, maar ook de profetische schepper van figuren, die zich onder Louis Philippe nog in embryonale toestand bevonden en eerst na zijn dood, onder Napoleon III, zich volledig ontwikkelden.'[3] Nu vind ik die profetenrol wat irritant, het lijkt mij gewoner om te zeggen dat als we aannemen dat de maatschappelijke tegenstellingen zich na Balzacs tijd verscherpt hebben, Balzac de toestanden van zijn eigen tijd, zoals schrijvers plegen te doen, wat had aangescherpt.

Marx was niet de enige die Balzac een ware geschiedschrijver vond. Het komt erop neer dat Marx het in veel opzichten met Balzac eens was. Geen wonder overigens, Marx en Balzac hadden bezwa-

ren tegen de gelddorst van de opkomende bourgeoisie, beiden vertekenen de economische werkelijkheid door meer op speculatie dan op beleggingen te letten, en beiden waren geneigd in vergelijking daarmee het verleden minder erg te vinden. Maar Balzac was openlijk een reactionair die de vooruitgangsgedachte verwierp, erger nog, een overtuigd royalist en legitimist. Nu, Marx en Balzac zijn het dus gedeeltelijk eens.[4] Maar zo gemakkelijk kan iemand die denkt dat hij een totaal nieuwe boodschap brengt niet redeneren. Engels heeft het probleem als volgt gesteld in zijn brief aan Miss Harkness over het literair realisme die de kanonieke tekst is geworden van de orthodox marxistische literatuuropvatting. Ook Engels bewondert Balzac omdat hij zo'n wonderbaarlijk realistische geschiedenis schreef van de Franse samenleving. Hij heeft van hem zelfs meer economische details geleerd dan van alle historici, economen en statistici van de periode bij elkaar. Maar, zo zegt Engels:

> 'Balzac was politically a legitimist; his great work is a constant elegy on the irretrievable decay of good society; his sympathies are all with the class doomed to extinction. But for all that his satyre is never keener, his irony never bitterer than when he sets in motion the very men and women with whom he sympathises most deeply - the nobles. And the only men of whom he always speaks with undisguised admiration, are his bitterest political antagonists, the republican heroes of the Cloître Saint Merri, the men, who at that time (1830-36) were indeed the representatives of the popular masses.'[5]

Maar Balzac betuigt nergens sympathie voor de republikeinse zaak.[6]

Ook Lukács verdedigt de twee-intentieleer: Balzac, Tolstoj, of wie verder de sympathie van de marxistische criticus gevangen mag hebben, mag dan wel 'subjectief' een door zijn klasse gebonden standpunt hebben ingenomen, 'objectief' verkondigt hij de ervaren lezer de ongebonden visie die overigens aan de Partij wordt voorbehouden, en dat wonderlijke feit wordt alleen door de eerlijkheid van de grote kunstenaar verklaard.

> 'Wenn bei so grossen Realisten wie Balzac, Stendhal oder Tolstoi die innere Künstlerische Entwicklung der von Ihnen erdachten Situationen und Gestalten mit ihren gehätschelten Vorurteile, ja sogar mit ihren heiligen Überzeugungen in Widerspruch geraten, so werden sie keines Augenblick zögern, Vorurteile und Überzeugungen beiseite zu schieben, und werden das beschreiben, was sie wirklich sehen.'

De romanfiguren leven een van de schepper onafhankelijk leven:

> ‘Wer die Entfaltung seiner eigener Gestalten zu dirigieren imstande ist, kann kein wirklicher Realist, kein bedeutender Schriftsteller sein.’[7]

Lukács reageert op in romans beschreven gebeurtenissen alsof het historische gebeurtenissen waren, en daarop met de marxistische instelling die kijkt naar de objectieve gevolgen, niet naar de bedoelingen.

En nog steeds zijn we geen stap verder gekomen. Die mogen we ook niet verwachten van Lucien Goldmann, die als leerling van Lukács weer in de zelfde problematiek terechtkomt. Hier is het een grote coherentie die literaire meesterwerken zou onderscheiden van triviale literatuur. Die coherentie moet echter *on*bewust zijn, want de schrijvers zelf zijn over het algemeen politiek rechts georiënteerd. Het gaat om een *conscience collective* die naar boven kan komen, zodat een op het eerste gezicht incoherente, droomachtige tekst van Gombrowicz, die volgens Gombrowicz zelf het probleem van de jeugd stelt, in feite, bewust óf onbewust, een satirische beschrijving is van de maatschappij.[8] Freud en Marx zijn hier bondgenoten geworden. En dat omdat marxisten niet toe kunnen geven dat ze het gedeeltelijk met hun tegenstanders eens zijn.

Eindnoten:

1 G. Durandin, *Les Fondements du Mensonge*, Paris 1972, deel III, ‘Le Mensonge à Soi-Même’, blz. 195 e.v.
2 K. Marx, *Das Kapital*, III, MEW 25, blz. 825.
3 Paul Lafargue, ‘Karl Marx, Persönliche Erinnerungen’, in K. Marx, F. Engels, *Über Kunst und Literatur* II, Berlin 1967, blz. 21.
4 P. Demetz, *Marx, Engels und die Dichter*, blz. 226 e.v.
5 De brief van Engels aan Miss Harkness, *ÜKL* I, blz. 157-9
6 P. Demetz, *Marx, Engels und die Dichter*, blz. 233: ‘In evidentem Widerspruch zu Engels’ Behauptung bewundert Balzac weder die republikanische Jugend von St. Merri noch den abstrakten Republikanismus: seine Bewunderung gilt einzig dem Individuum Michel Chrestien, dessen Energie und Reinheit er als beispielhaft rühmt.’
7 G. Lukács, *Der Historische Roman, Probleme des Realismus* III, in: G. Lukács, *Werke* 6, Neuwied etc., 1965, blz. 441.
8 L. Goldmann, *Structures Mentales et Création Culturelle*, Paris 1970, blz. 300-1, id. *Pour une Sociologie du Roman*, Paris 1964, blz. 27.

Hoofdstuk II
Politiek

[1]
Inleiding: retorica als kunst van het lange betoog

De Grieken hebben een kunst van het lange betoog ontwikkeld omdat hun cultuur in hoofdzaak oraal was, in tegenstelling tot de Chinese, waarin pleidooien schriftelijk en dus zo kort en zakelijk mogelijk werden afgedaan. Deze ontwikkeling is van belang omdat al spoedig naast de orale traditie de lange, systematisch opgebouwde schriftelijke verhandeling ontstond, van onschatbare waarde voor de ontwikkeling van de wetenschap.[1]

De vraag is echter waar een lang betoog goed voor is.

De retorica voert haar eigen redenen aan voor de typisch retorische breedvoerigheid. De tegenstelling tussen de korte, dwingende logische redenatie, *ratio*, en de welbespraakte breedvoerigheid, *oratio*, is schijnbaar een kwestie van publiek. Het niet in logica doorknede gehoor laat zich niet zomaar overtuigen, het heeft sprekende voorbeelden nodig. Of de trage geest moet door voortdurende herhaling van het zelfde, dat steeds weer anders gezegd wordt, rijp worden gemaakt voor bekering.

Het is de vraag of ooit iemand zich door een korte dialectische redenatie tot toegeven gedwongen heeft gezien. Welke lezer van Plato's *Dialogen* heeft niet geprotesteerd als de gesprekspartners van Socrates weer zo snel met een ‘Inderdaad Socrates’ overstag gingen? In feite is elke bekering gradueel, en een volledige omslag is steeds het gevolg van voortdurende herhaling.

Een dialoog wordt gevoerd door twee sprekers die onmiddellijk op elkaars uitingen reageren. Als in zo'n debat een van de partners een lang betoog gaat houden - een monoloog - dan raakt de ander al gauw ongeduldig en verveeld. Preken, colleges, redevoeringen bij voorbeeld op politieke demonstraties zijn mondelinge monologen, schriftelijke monologen zijn dan bij voorbeeld essays, verhandelingen, het wetenschappelijke boek. Men richt zich niet direct tot een bepaalde discussiepartner maar tot een niet erg goed bepaald publiek. Dat publiek kan bij mondelinge betogen hoogstens na afloop vragen stellen - interrupties worden niet erg op prijs gesteld - en op

schriftelijke betogen kan een schriftelijke kritiek volgen. Ook dan ontbreekt vaak het karakter van dialoog. Men kan zeggen dat degene die een monoloog houdt aan het publiek het oordeel over zijn werk overlaat.

Nu zijn er echter bepaalde geïnstitutionaliseerde gelegenheden - vooral de rechtszaal en het parlement - waar geordende debatten plaatsvinden in een afwisseling van monologen. Men spreekt niet elkaar toe, maar men richt zich - in juridische debatten - direct tot de rechter, of anders tot een voorzitter die als het ware de rechterrol van het publiek symboliseert. We krijgen nu dus een driedeling, bestaande uit partijdige pleiter, partijdige tegenpleiter en onpartijdige rechter. Deze driedeling heeft het voordeel dat nu niet meer gewacht hoeft te worden, zoals in de dialectiek, totdat de tegenpartij zijn ongelijk bekend heeft. Er is nu een publiek geschapen, de scheidsrechter (*arbiter, iudex*) die, de argumenten voor en tegen gehoord, beslist of bemiddelt op grond van aan de waarden rechtvaardigheid, nut en schoonheid ontleende criteria, met, zo mogelijk, hulp van een waarheidscriterium. Deze criteria moeten aan voor de partijen acceptabele spelregels zijn ontleend. We nemen voor de beschrijving van deze rollen de indeling van Aristoteles over naar geïnstitutionaliseerde gelegenheid, de indeling naar *genera dicendi*. We beginnen met de twee hoofdsoorten, *genus judiciale*, de gerechtelijke, en *genus deliberativum*, de beraadslagende hoofdsoort. In het genus judiciale wordt gedebatteerd over onzekere zaken uit het verleden en er wordt een beslissing genomen met als criterium de rechtvaardigheid; in het genus deliberativum wordt gedebatteerd over onzekere zaken in de toekomst, er wordt een beslissing genomen met als criterium het nut. De ideale gelegenheid voor het genus judiciale is de rechtszaal, voor het genus deliberativum de vergaderzaal.

Een dergelijke indeling kan worden beschouwd als ideaaltypisch in de zin van Weber. In de praktijk komen de kenmerken van de genera niet zuiver voor, in het genus deliberativum zal bij voorbeeld ook de onrechtvaardigheid van feiten uit het verleden als criterium gehanteerd worden dat de doorslag geeft voor besluiten aangaande de toekomst, bij voorbeeld bij het verklaren van oorlog, ook al is dat binnen het genre rationeel niet goed te verdedigen. Als het nut (*utile*) als criterium voor het deliberatieve genre doorslaggevend is, dan betekent dat niet dat de overwegingen bevrijd dienen te zijn van criteria als rechtvaardigheid, dat eigenlijk geldt voor het genus judiciale, en het criterium van morele schoonheid, deugd of eer, opofferings-

gezindheid, dat voor het derde aristotelische genre geldt, het genus demonstrativum. Wel wordt het eerbare, *honestum*, vaak door minder cynische geesten dan Aristoteles aan het nuttigheidscriterium toegevoegd, maar dergelijke criteria zijn bijkomstig. De kwestie of het rechtvaardig is om een bevolking als slaaf te verkopen, staat in het deliberatieve genre op het tweede plan.

Het genus judiciale staat model voor de andere genres, omdat daarin de driedeling van rollen het duidelijkst gemarkeerd wordt: de aanklager, de advocaat (die elkaar opvolgend onafgebroken aan het woord zijn), en een rechter, aan wie ten slotte de beslissing wordt overgelaten, uitgedrukt in een korte oordeelsspreuk, *sententia*. De rechterrol wordt vervuld door het publiek, bestaande uit een gemeenschap in haar geheel, of uit een persoon of groep aan wie de gemeenschap in goed vertrouwen de rol van rechter heeft toebedeeld. Die rolverdeling is het duidelijkst in het genus judiciale; in het genus deliberativum is een dergelijke rolverdeling niet consequent uitvoerbaar omdat het hier beraadslagingen betreft die direct de toekomst van de hele gemeenschap betreffen. Het meest op de situatie in het genus judiciale lijkt die van een gemeenschap waarin een spreker optreedt die voor een te nemen maatregel is, terwijl de beslissing aan een forum wordt overgelaten dat geen vooringenomen mening over de wenselijkheid van de te nemen maatregel heeft. Het is duidelijk dat een dergelijke rolverdeling alleen in een nabootsing van een beslissingssituatie, zoals in het televisiedebat ‘Frontaal’, min of meer kan worden gerealiseerd, of anders in een informatieve hearing. Uit deze voorbeelden zou overigens de suggestie gehaald kunnen worden dat alle aan het genus judiciale verwante deliberatieve situaties democratisch zijn.

Maar dat is maar voor de helft zo. Democratie betekent immers twee dingen: a) zeggenschap van een gemeenschap over te nemen beslissingen, en b) vrijheid van meningsuiting. Die vrijheid van meningsuiting wordt gewaarborgd door de regels van het debat, waarin de pleiters hun standpunten verantwoorden. Wat a) betreft wordt de democratie gekenmerkt door de manier waarop pleitredenaars en rechter het vertrouwen van de gemeenschap hebben gekregen, de delegatie van bevoegdheid. Zonder het tweede element b), een debat waarin die bevoegdheid verantwoord wordt volgens de regels van de kunst, is democratie in de zin van a) onwerkzaam. Dat tweede element blijft overigens even nuttig wanneer het vertrouwen door erfelijkheid of persoonlijk gezag aan pleiters en rechter gegund wordt als

wanneer het door meerderheid van stemmen is bekrachtigd. Het gaat dan uitsluitend om de wijze van besluitvorming, en het blijkt dan dat ook in ondemocratisch gevormde groepen, een sultan met zijn vizieren, een directeur met zijn medewerkers, schipbreukelingen, een retorische situatie kan ontstaan, mits binnen die groep een bereidheid tot luisteren, en in dat opzicht gelijkheid, aanwezig is. Dan valt ook in het genus deliberativum een driedeling te maken: iemand pleit voor een maatregel, iemand pleit ertegen, en iemand luistert, trekt zijn conclusies, wordt overreed, neemt een beslissing. Ook hier maakt het verschil of ten slotte de hele groep als beslissende instantie (rechter) optreedt of dat, als in het geval van de sultan, de beslissing aan de macht van een eenling wordt toevertrouwd. Maar belangrijker is de bereidheid naar voor en tegen te luisteren, uitgaande van de gedachte dat het voor één persoon moeilijk is om alle voor en tegen, alle mogelijke oplossingen te overzien. De wijze koning vraagt om raad en luistert naar zijn ministers.

De retorica leert dan vanzelf dat de redenaar bij het nadenken al rekening moet houden met de eventuele argumenten van tegenpleiter en rechter, en dus zijn rede moet aanpassen aan de concrete omstandigheden, de situatie, waarin zijn pleidooi zich afspeelt. Een pleidooi voor een juryrechtbank zal veel meer gevoelsargumenten bevatten dan een pleidooi voor een rechtskundig rechter. Voor deze hoofdregel van het passende, aptum, decorum, zullen al de andere regels wijken.

Deze aanpassing vereist een lenigheid van geest, die tijdens de retorische opleiding werd aangeleerd. Het lange betoog vereist schikking, dispositio, en daardoor is het mogelijk hier nu apart elementen te behandelen, zoals het beroep op emoties, die uiteraard in een dialectisch debat ook kunnen voorkomen, maar niet op een zo duidelijk gemarkeerde plaats als aan het eind van de redevoering. In het lange betoog kunnen ook stijlverschillen optreden, bij voorbeeld in de emotieve passages, of de stijl is in het algemeen aan het publiek, de rechter, aangepast, of aan de behandelde zaak. Dus kan hier ook de stijl, de elocutio, zijn plaats vinden, en dan nog memoria, het uit het hoofd leren, en actio, de voordracht. Inventio (het gedeelte dat het meest met de dialectica gemeen heeft), dispositio, elocutio, memoria, actio worden gezien als achtereenvolgende stadia in de bewerking van de stof: eerst het vinden van argumenten, dan het ordenen ervan, dan de geschikte woordkeus, het uit het hoofd leren, en ten slotte de voordracht. Inventio en dispositio betreffen de *res*, de

ideeën, feiten en argumenten, kortom, de inhoud, de elocutio betreft de *verba*, de stijl, aankleding, *ornatus*.

De rolverdeling maakt de betogen van voor- en tegenstanders strikt partijdig, ze staan als thesis en antithesis tegenover elkaar. De aanklager zal de schuld van de verdachte zo verschrikkelijk mogelijk voorstellen, de verdediger alles aanvoeren wat tot twijfel aan de schuld en tot clementie kan leiden. De betogen zijn dus gekleurd (*color*) en door middel van zakelijke en verbale kunstgrepen overdreven (*amplificatio*). Dergelijke gekleurde overdrijvingen zijn onschadelijk dank zij het bestaan van de rol van de onpartijdige rechter, die als het ware geacht wordt de synthese te geven, hoewel, hij kan een van de twee partijen volkomen gelijk geven of een kwantitatief of enerzijds/anderzijds-compromis bereiken. Hij kan ook vaststellen op welke punten alle partijen het eens zijn, en het overgebleven meningsverschil bagatelliseren. Kortom, een rechter is mild dank zij zijn rol, ook als pleiters fanatiek zijn.

Het voordeel van een dergelijke discussie is dat men kan verwachten dat nu ook wel alle kanten van de onzekere zaak aan bod zijn gekomen, een gevaar is dat de zaak polair uit elkaar wordt gerukt en dat het mogelijk is dat een beter redenaar de tegenstander overspeelt. Vandaar dat de rechter - en dus ook het publiek in het algemeen - zelf in de retorica doorkneed moet zijn. Kennis van de retorica heeft twee kanten: ze stelt de redenaar in staat de argumenten die voor zijn zaak pleiten maximaal in het licht te stellen, maar kennis van de retorica stelt het publiek ook in staat de argumenten op hun werkelijke waarde te taxeren en al tijdens het luisteren tegenargumenten te verzinnen. De redenaar richt zich direct tot de rechter en daarmee tot zijn tegenstander; het peil van de rede staat dus in directe relatie tot deze twee delen van het publiek en, aangezien de redenaars over de hoofden heen van degenen die direct bij de zaak betrokken zijn een wijder publiek toespreken, in indirecte relatie tot het beschavingspeil van dat publiek in het algemeen. Centraal staat de gedachte - het correlaat van de gedachte dat men aan moet sluiten bij de *endoxa* (het aanvaarde) - dat niemand op de gedachte komt ver boven het peil van tegenstander en publiek uit te steken, en men geen ander doel kent.

De zakelijke argumenten spelen evenwel maar een ondergeschikte rol. De kunst van de retoricus wordt immers pas echt op de proef gesteld in een onzekere zaak. Zakelijke bewijzen zijn allereerst geba-

seerd op ontechnische, kunstloze argumenten: de getuigenissen en de aanwijzingen, indices. Daaruit trekt de retoricus vervolgens op technische, aan zijn kunst ontleende, wijze logische conclusies (*ratiocinatio*). Dergelijke zakelijke bewijzen (intrinsiek, uit de aard der zaak) ontwikkelt de detective als hij op grond van persoonlijke getuigenissen en indices bewijst wie de dader is geweest. Die zakelijke argumenten staan los van een eventuele ideologische gebondenheid van spreker en publiek, en ook van het karakter van de spreker en van de emoties van het publiek.

Maar de zaak wordt pas interessant, een echte uitdaging aan de kunst van de redenaar, als zakelijke bewijzen niet toereikend zijn; wat het genus judiciale betreft, omdat de juiste toedracht van de zaak in het verleden niet meer vast te stellen valt; wat het genus deliberativum betreft, omdat de afloop van een zaak in de toekomst door de contingentie van het menselijk handelen nooit precies te voorspellen valt, en voorts omdat de criteria van de debatten in alle genera waarden zijn: rechtvaardigheid, nut en eerbaarheid, en ten slotte schoonheid.

Naast de zakelijke argumenten zijn er dus topoi die men vindt door zich te bezinnen op de opinie van tegenpleiter en publiek. Argumenten die het publiek (de rechter) betreffen zijn van belang bij de inleiding, het *exordium*, waarin de redenaar de rechter welwillend, leergierig en oplettend moet stemmen: *iudicem benivolum, docilem, attentum parare*. De rechter moet in de eerste plaats oplettend gestemd worden als de redenaar denkt dat de zaak (*causa*) voor de rechter onbelangrijk is, *genus humile*; hij moet leergierig gestemd worden, als de zaak voor de rechter te moeilijk lijkt, *genus obscure*, en het welwillend stemmen staat voorop als de rechter niet weet wat ervan te denken, *genus anceps*. Het welwillend stemmen, behagen (*conciliare*), staat in al deze drie gevallen voorop, want de retoricus is pas in zijn element in een onzekere zaak die niet door louter zakelijke argumenten gewonnen kan worden.

De redenaar stemt welwillend door onzakelijke argumenten te gebruiken die ontleend zijn aan de topoi over de waardering van de eigen persoon, de persoon van rechter en tegenstander, en aan topoi over de waardering van de zaak zelf. De spreker moet dus in het exordium zich zelf, de rechter en de zaak loven en de tegenstander laken. Het loven van zich zelf is opschepperij, en moet dus indirect gebeuren, het best door eigen bescheiden vermogens tegenover de belangrijkheid van de zaak of het superieure oordeel van de rechter

te stellen, *captatio benevolentiae*.

Vandaar dat de reputatie van de redenaar - het *argumentum ad auctoritatem* - zo'n rol speelt. Het argument is een geval van inductie: als de redenaar tot dusver altijd betrouwbaar is geweest en meestal gelijk heeft gekregen kunnen we erop vertrouwen dat hij ook nu weer goede argumenten zal hanteren en betrouwbare feiten op tafel zal leggen. De reputatie van de spreker is dus een belangrijk argument, een goede reputatie ontslaat de rechter van de plicht alles te controleren. Die reputatie wordt gevormd door het *ethos (mores)*, de bewonderingswaardige gezindheid of stemming van de spreker zoals die uit zijn redevoeringen blijkt. Het ethos is het publiek karakter van de redenaar. De tegenpleiter heeft er dus belang bij deze reputatie aan te vallen, het argumentum ad hominem in vulgaire zin ('character assassination'), dat kan worden gedefinieerd als verklaring van een uiting op grond van ongunstig karakter, afkomst of ideologie.

Eindnoten:

1 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920, 'Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, I, Konfuzianismus und Taoismus, V, Der Literatenstand', blz. 410.

[2]
Standpunt en metastandpunt

Een beschrijving van de standpunten *binnen* een democratie beweegt zich op een ander niveau dan een beschrijving van de democratie zelf. Als dit aanleiding geeft tot paradoxen, zoals: 'Ik maak gebruik van de democratische vrijheid van meningsuiting om voor een revolutie te pleiten die de democratische vrijheden zal afschaffen', dan is het wel handig om een scheiding in object- en metaniveau in te voeren. Dan zou men ook kunnen zeggen dat een partij die binnen de democratie links is, links is dank zij het feit dat er ook rechtse partijen bestaan. Heeft een linkse totalitaire partij echter de revolutie gewonnen, dan is ze, omdat er nu geen rechtse partijen meer bestaan, niet links meer, althans niet op de zelfde manier. Maar wie dit te subtiel vindt, kan ook van wisseling van generalisatieniveau spreken. Die kan als denkfout worden geïllustreerd door het volgende debat: 'Ongeloof is ook een soort geloof.' 'Nee, ongeloof en geloof zijn species (soorten) van overtuiging.'

Het is één ding een standpunt in te nemen, en het is soms iets anders een analyse te geven, waarin dit standpunt is opgenomen als een mogelijke, maar niet noodzakelijke, houding. Neem een vendetta. Het

is niet moeilijk het mechanisme van een vendetta te analyseren, en die analyse heeft al sinds onheuglijke tijden - de instelling van het hooggerechtshof, de Areopagus, verheerlijkt door Aeschylus in de *Eumenides* - burgers ertoe gebracht geschillen over moord aan een rechter toe te vertrouwen. Maar wie zelf in zo'n bloedige spiraal terecht is gekomen komt er niet meer makkelijk uit.

De retorische analyse zelf is niet partijdig. Men denke aan een oorlog tussen twee staten, heel ver weg, bij voorbeeld Athene en Corinthe. De argumenten voor het eigen gelijk zijn gelijkluidend aan beide kanten. Het ligt voor de hand om, met Thucydides, dergelijke argumenten als voorwendsels ter zijde te schuiven en de werkelijke reden voor de oorlog in economische rivaliteit te zoeken. Maar zijn de motivaties die de partijen opgeven voor de partijgangers zelf bijzaak? De burgers en soldaten geloven erin, en worden daardoor tot opofferingen en wreedheden gedreven. En, ook al lijkt een situatie waarin beide partijen elkaar beschuldigen het eerst met agressie te zijn begonnen van een wetenschappelijke afstand bekeken misschien wat kinderachtig - maar ook de wetenschap zoekt naar ‘wie’ of ‘wat’ begonnen is: naar oorzaken - dat geldt toch niet voor de wederzijdse hartstochten die een oorlog nu eenmaal moeten begeleiden. Recentelijk nog konden dit soort argumenten honderdduizenden betogers tot wilde haatgevoelens opzetten, en het debat tussen de Verenigde Staten en Sovjet-Rusland over ‘Afghanistan’ komt ook neer op een schuldvraag in termen van ‘wie er begonnen is’.

Van Benthem van den Bergh heeft een boek geschreven waarin op wetenschappelijke gronden de schuldvraag in conflictsituaties wordt verworpen. ‘Een belangrijk struikelblok is dat politieke, maar ook wetenschappelijke discussies zo sterk door de schuldvraag worden beheerst. De implicatie van dat zoeken naar schuldoorzaken analyseert de auteur aan de hand van voorbeelden als de Koude Oorlog, de oorlog in Vietnam en het denken over ontwikkelingsproblemen,’ zo deelt de blurb mij mee. Hij beëindigt een apologie voor zijn protesten tegen het Amerikaanse Vietnambeleid tot 1975 (waarin nota bene de Amerikanen nog gedeeltelijk verantwoordelijk worden gesteld voor de genocide in Cambodja) met een conclusie van Stanley Hoffman waarmee hij het volstrekt eens is: ‘Maar degenen die de oorlog hebben veroordeeld, hebben de verplichting zowel om de waarden op grond waarvan ze de oorlog hebben afgekeurd te verdedigen - de zelfde waarden die op het ogenblik in Cambodja en Vietnam worden verpletterd - als om iedere poging te weerstaan om

hen zich schuldig te doen voelen voor het feit dat zij tegen die oorlog in verzet kwamen.'[1]

Het is laf om je achter een objectief metastandpunt te verschuilen als je zelf, beschuldigend, protesterend, actief bezig bent geweest.[2]

Ik heb ook geen sympathie voor het idee dat Lacouture of Joan Baez aan het feit dat ze tegen het Amerikaanse optreden in Vietnam protesteerden, het recht ontlenen om nu hun vroegere vrienden aan te vallen. Dit alles vervult mij met grote walging.

Bekeerde communisten als Koestler en De Kadt ontleenden aan hun bekering gezag. Ook dat vond ik aanmatigend, want degenen die zich nooit tot een of andere vorm van marxisme hadden bekeerd zouden, in hun ogen, nog verstandiger moeten zijn geweest. Maar deze generatie journalisten heeft niets geleerd.

Aangezien actiegroepen grote politieke invloed hebben is het betreurenswaardig dat ze niet tot verantwoording kunnen worden uitgedaagd. Een verantwoordingsplicht hoeft niet wettelijk te worden geregeld, als in het bedrijfsleven maar kan wel in geïnstitutionaliseerde debatten als in het parlement worden afgedwongen. Hoe komt het dat we Angolakoffie eerst niet mochten kopen en nu niet meer kunnen kopen? De liberale pers schiet te kort, want ze levert te veel opinies en te weinig feiten, uit angst dat feiten niet neutraal zijn.

Eindnoten:

1 G. van Benthem van den Bergh, *De Staat van Geweld en andere essays*, Amsterdam 1980, blz. 173, 175.

2 Ik blader nu wat in de vroegere boekjes van Van Benthem van den Bergh, en wat zie ik? Hij geeft overal de schuld, en vaak zelfs bij voorbaat. Uit: G. van Benthem van den Bergh, *De ideologie van het Westen*, Amsterdam, hfst. 12, 'Democratie, oppositie en geweld'; op de eerste blz. 191: 'Bovendien wordt de rol van het "structurele geweld" [...] bij het ontketenen van werkelijke en bijna altijd spontane gewelddadigheid van de oppositie (Amsterdam 1966, Berlijn 1967, Parijs en Chicago 1968) meestal onvoldoende benadrukt...' Blz. 196: 'Dat betekent niet, dat geweldloze acties niet tot geweldgebruik kunnen leiden, maar dat is dan een gevolg van de reactie van overheid en publiek (vgl. de reactie van Dutschke in Berlijn of op de hippies in Chicago).' Kortom, als het niet het openlijk geweld van de overheid of het publiek waren, dan is 'het structureel' geweld wel begonnen. In hfst. 4, 'Vietnam en de ideologie van het Westen' wordt voortdurend betoogd dat Noord-Vietnam geen agressie heeft gepleegd, de terreur van het Bevrijdingsfront wordt gebagatelliseerd, op de spontane sympathie van de bevolking ligt de nadruk, kortom, niet zozeer 'Amerika' als wel de hele ideologie van het Westen krijgt de schuld. Slotzin van het artikel (uit 1967): 'Amerika blijft verantwoordelijk voor het leed van de Vietnamese bevolking dat alleen door *onvoorwaardelijk* en *eenzijdig terugtrekken* van alle Amerikaanse troepen kan ophouden.' Nu, die raad hebben ze in 1975 opgevolgd.

[3]
Het belang van conventies

Het gaat de retoricus niet alleen om maatschappelijk aanvaarde regels van geldige argumentatie. Hij hecht ook waarde aan de geïnstitutionaliseerde gelegenheden waarbinnen geordende debatten gehouden worden, zoals de rechtszaal, het parlement en een vrije pers, en ook aan de zeden en gewoontes die in zulke instituties in acht worden genomen.

Een gewoonte wordt allereerst gekenmerkt door gebrek aan sociale gevolgen voor degeen die de gewoonte niet volgt, bij voorbeeld thee of koffie, pap of

boterhammen bij het ontbijt. De gewoontes van een geminachte groep kunnen evenwel als typisch voor die groep gezien worden, en dus worden vermeden; het is mogelijk dat iemand het eten van pap bij het ontbijt verachtelijk vindt, want typerend voor een groep mensen waar hij niet graag mee omgaat. De gewoonte is dan niet zo neutraal meer. Omgekeerd worden gewoon-

tes van een benijde groep nagevolgd: de reclame speelt daarop in. In die zin kunnen gewoontes gebruikt worden om sociaal te discrimineren - te onderscheiden -, wat een overgang mogelijk maakt naar conventies.

Conventies worden allereerst gekenmerkt door hun sociale gevolgen, en wetten en andere op schrift gestelde reglementen zijn - in de vorm van geboden en verboden - expliciet geformuleerde conventies, of, in antieke terminologie, de conventies horen tot het geheel van 'ongeschreven wetten', *agraphoi nomoi*.[1]

Door traditie bepaalde gewoontes en conventioneel gedrag maken de wereld herkenbaar. Op het meest simpele niveau: de stereotypen van de vreemdeling, herkenbaar in zijn klederdracht, zijn dialect, en meer subtiel zijn joodse, Italiaanse, Groningse houding en gebaren. Uit egalitair standpunt worden dergelijke stereotypen vooroordelen genoemd en als zij tot wetenschappelijke theorieën verworden, zijn ze racistisch en dus verwerpelijk. Maar je hoeft niet zo naïef te zijn dat je zigeuners of punkers op de thee uitnodigt. Gelukkig zijn ze door klederdracht herkenbaar. Vooroordelen hebben hun nut als vooroordeel; de eerste indruk moet dan te corrigeren zijn. Het is zelfs briljant om vooroordelen te corrigeren: 'Ik ben in Italië geweest, en eerlijk dat die Italianen zijn!'

Of: 'Latins are lousy lovers.' Wie niet op eerste indrukken afgaat, let nergens op. Door conventies leert de mens zich thuis voelen in de wereld. Toen de retorica sinds de achttiende eeuw steeds meer onder druk kwam te staan, met als bezwaren juist de gebrekkigheid, dus de onwetenschappelijkheid van de regels, de cynische onoprechtheid die men er, door de veranderende sociale smaak in meende te beluisteren, en daar tegenover enerzijds - naar het model van de succesrijke natuurwetenschappen - echt wetenschappelijke bestudering van menselijk gedrag ging bewonderen, anderzijds de niet-mechanische, spontane uiting, toen is de mens van zich zelf vervreemd, omdat de wetenschap alleen voor de misantroop het leven zinvol kan maken, en het ontbreken van regels in het sociaal verkeer de mens overlevert aan oeverloos getob over zijn essentie. We hebben geen normen meer voor publiek gedrag, en raken dus vervreemd of slechts in kleine kring op ons gemak.[2]

De sociale gevolgen van het doorbreken van conventies zijn veelal zo groot dat het lijkt alsof de wetten van het strafrecht speciaal geformuleerd zijn om de gevolgen te verzachten. Ik denk nu aan een gefor-

muleerd gebod als ‘oog om oog, tand om tand’, dat kennelijk zo geformuleerd is omdat de conventionele *talio*, de wet van dienst en wederdienst, op zijn minst ‘twee ogen om een oog’ eist, aangezien de aangedane belediging verrekend moet worden.[3] Dat mechanisme leidt tot een spiraal van steeds wreder tegenacties in de traditionele vendetta, die het strafrecht nu juist wil tegengaan.

In een samenleving die door strenge conventies wordt beheerst heeft krenking van eer - de vader van le Cid kreeg een oorvijg[4] - de meest ernstige gevolgen, het duel is daar het voorbeeld van. Maar ook wie zelf een conventie heeft overtreden, een simpele *faux pas* heeft begaan, onwellevend is geweest, gezichtsverlies heeft geleden, trekt daar gevolgen uit - tot zelfmoord toe - waartoe geen enkele wetgeving hem verplicht. De meeste, en de meest verstandige wetgevingen, laten seksuele relaties over het algemeen vrij, in tegenstelling tot diefstal, vernieling en moord. Dat wil niet zeggen dat in seksuele relaties slechte bedoelingen of ondoordachte handelingen niet gevolgen kunnen hebben die te vergelijken zijn met de gevolgen van diefstal en vernieling, en abortus is te vergelijken met moord. In gevallen waarin de wet niet of nauwelijks voorziet moeten de conventies onder de noemer van deugdzaamheid worden aangeprezen. Men belast dan de kerk die over straffen in het hiernamaals beschikt of ze althans levendig kan afschilderen, met aanmoedigingen tot deugdzaam leven. Het zou prettiger zijn als de conventies eenvoudig tot het goed fatsoen konden worden gerekend, zodat het deugdzaam leven als het ware vanzelf gevolgd wordt en zijn eigen beloning vindt in de hoogachting van anderen en dus in zelfrespect. Dan is het niet nodig dat godsdienst of politieke partijen hun ideeën over deugdzaamheid in wetten omzetten. Wel moeten mensen steeds, als men nu eenmaal aanneemt dat ze van nature tot het kwade geneigd zijn, in demonstratieve redevoeringen (preken) tot deugd worden gemaand.

Die preken moeten retorisch zijn als we met Hume aannemen dat waarden niet logisch uit feiten kunnen worden afgeleid. Er is dan geen redelijk argument dat de sofist Callicles kan overtuigen dat het verkeerd is regels en wetten te gehoorzamen én te doorbreken naarmate dat met eigenbelang strookt.[5] Ook als iedereen, waaronder ook Callicles, het erover eens is dat het heerlijk zou zijn om onbedreigd op straat te kunnen lopen, als je je koffers of je fiets daar even kunt laten staan, dan nog kan Callicles volhouden dat het redelijk is om, na afweging van de pak-kans, te roven. Alleen de retoricus of de

literator kan rationaliteit en eigenbelang loskoppelen door fatsoen en opofferingen beeldend voor ogen te stellen. Wat hij dan doet is de tautologie waar de redenering van Callicles op is gebaseerd, namelijk ‘Het nastreven van eigenbelang is rationeel handelen’, discutabel maken: ‘Soms is het in het “welbegrepen” eigenbelang om altruïstisch te zijn’, maar dat kan alleen op grond van onzakelijke, dus retorische argumenten; door het opwekken van sympathie en afkeer, want het kwaad zit niet in de zaak zelf, zelfs niet bij vadermoord en incest; dat is het gelijk van Hume.[6]

Het overtreden van seksuele conventies, bij voorbeeld over maagdelijkheid voor het huwelijk, de schande van een ‘onwettig’ kind, of gewone ontrouw, heeft zulke enorme gevolgen dat ze die van eventuele wettelijke bepalingen ver overtreffen. Sociale uitstoting, broodroof, gebroken carrière en vrijwillige verbanning treffen wreder dan een korte gevangenisstraf, een geldboete, schadevergoeding of alimentatie.

Het vervelende is dat de sociale sancties nog boven op de eventuele wettige straf komen: gevangenisstraf *plus* oneer. Het lijkt verstandig niet alleen een milde wetgeving na te streven maar ook te streven naar verzachting van sociale sancties. Eén manier daarvoor is ridiculisering van de conventies en het is niet voor niets dat sinds de achttiende eeuw de literatuur daar door middel van satire een krachtig aandeel in heeft gehad, of, als het overtreden van conventies dramatisch in zijn gevolgen wordt geschilderd, dan volgens het thema kleine oorzaken grote gevolgen, wat al kritiek inhoudt. Maar het is de stem van de tegenpleiter die zegt dat mensen om een bagatel duelleren. Voor de duellisten was het kennelijk de moeite waard om te trachten elkaar dood te schieten. Beide standpunten vereend in één hoofdpersoon, dat is een innerlijk dramatisch conflict, en dergelijke conflicten vinden bij voorbeeld ook in de liefde buiten het huwelijk plaats. Literatuur heeft altijd een voorkeur gehad voor conflicten die door het overtreden van conventies ontstaan en is door de sympathie die de schrijver weet te wekken voor het slachtoffer van conventies een belangrijke factor geweest in een groeiende afkeer voor het keurslijf: weg met de corsetten, leve de losvallende vrijetijdskleding! Taboe is het moderne woord sinds het door Frazer en in zijn voetspoor door Freud in de mode is gebracht om specifiek victoriaanse conventies aan te duiden, vooral op seksueel gebied: iets waar je niet over mocht spreken maar wat je daardoor, leek het, des te meer in

het geheim, in het donker, deed.

Maar we moeten onderscheiden. Wat is discutabel? Het feit dat er conventies zijn of het feit dat ze zo zijn zoals ze zijn? Voor het laatste dient sinds Herodotus het etnologische argument: waar bij het ene volk de boezem bedekt wordt, blijft bij het andere volk de boezem bloot maar wordt de enkel bedekt; bij het ene volk is zoenen taboe, bij het andere volk, of bij een andere groep, gewoon. Daarbij zijn conventies variabel naar gelegenheid: een badpak op het strand maar niet op de boulevard, of in de winkel, of in de stad.

Filosofische geesten die streven naar totale generalisatie kunnen dan alle conventies als tegennatuurlijk verwerpen maar dat is een domheid, gevolg van wisseling van generalisatieniveau.[7] Ook als alles wat te eniger plaats of tijd op de wereld taboe is op de een of andere gelegenheid geoorloofd is, dan volgt daar nog niet uit dat alles geoorloofd is.

Een samenleving die alle conventies en regels overboord zet bestaat niet. Integendeel, het geheel van conventies en regels definieert een cultuur, want geen cultuur zonder regelmaat, ook al kan elke regel - een synoniem in deze context voor conventie - eens doorbroken worden. Als ik iemand tegen zou komen van wie ik wist dat hij zich aan geen enkele regel zou houden - erger dan een psychopaat -, ik zou terecht doodsbang voor hem zijn. ‘Absolute democraten’ zien organisatie en bureaucratie als het grote gevaar; voor hen zijn regels en procedures op zich een aantasting van de democratie. Deze absolute democraten vormen, in tegenstelling tot de constitutionele democraten, zelf het gevaar: ze maken elke zinvolle besluitvorming onmogelijk.[8] In de vijfde-eeuwse strijd in Athene over *physis* aan de ene kant en *nomos/thesis* aan de andere kant, natuur versus regel, conventie, en dus natuur versus menselijke afspraak, namen de retorici het extreme standpunt in dat elk menselijk gedrag door nomos wordt beheerst. Die gedachte is wellicht juist, in ieder geval nog onschadelijk. Eén consequentie is, als men vooruitgang wil, zelfs toe te juichen: conventies zijn veranderlijk, in tegenstelling, denkt men, tot aangeboren natuurlijke eigenschappen. Maar de verdere consequentie, dat dus alle conventies doorbroken kunnen - en ook mogen - worden en zeker die van het recht, omdat de physis ons gebiedt consequent ons eigenbelang te volgen en in alle mogelijke gevallen onze zin door te zetten (dat was het standpunt van de sofist Callicles), leidde in de politieke strijd in het laatste kwart van de vijfde eeuw tot het meest wrede opportunisme, tot immorele demagogie en

tot aantasting van de grondslagen van de maatschappij.

Uiteraard was er een verbinding tussen de stelling dat er geen waarheid bestaat - los van wat mensen vinden, opinie, doxa - en de stelling dat alles in de samenleving, als mensenwerk, een kwestie van afspraak, conventie dus, is. Beide stellingen schokten Plato, die de praktijk had meegemaakt, in gelijke mate.

Maar de retoricus kan met gemak evolueren tot pleitbezorger van regels, en wel in de eerste plaats van zijn eigen regels voor een goed geordende discussie. Daarbij is het onderwijs in de retorica er natuurlijk bij gebaat dat er zo veel mogelijk in de vorm van voorschriften kan worden aangeleerd. Het blijft voorlopig wat merkwaardig dat we zo snel na de eerste wilde jaren van de sofisten de retoricus al aantreffen als *vir bonus, honnête homme*, want dat wil ook zeggen, wat traditioneel ingesteld, oude-heerachtig. Zo vinden wij de redenaars terug in Cicero's *De Oratore*. Maar lees de *Retorica* van Aristoteles, lees Lausberg of Perelman, en het cynisch karakter komt weer bloot. Het gaat nog steeds om het winnen, en de hooggestemde ethiek van Cicero's redenaars is zelf een argument om het winnen te bespoedigen. Cynisch? Maar toch ook alleen voor wie in zijn hart nog andere waarden wil hooghouden? Eeuwige waarheden?

Eindnoten:

1 Ik verwijs nu in het algemeen naar de gedachten van Max Weber, zoals weergegeven in het voortreffelijke boek van H.D. Duncan, *Symbols and Social Action*, New York 1969, hfst. 1, 'The Work of Max Weber', 3, 'Style of Life', 'Convention and Social Order', blz. 42 e.v.

2 R. Sennett, *The Fall of Public Man*, New York 1974, dat me overigens te sociologisch is.

3 R. Hirzel, 'Die Talion', *Philologus, Suppl.* XI, 1907-1910, blz. 407; J.P. Guépin, *The Tragic Paradox*, blz. 153.

4 Hier maak ik een toespeling, niet zozeer op Corneille's treurspel, als wel op wat Carry van Bruggen over de rol van onwezenlijke conventies te zeggen heeft, speciaal naar aanleiding van *Le Cid*, in: *Prometheus*, Rotterdam 1919 (Amsterdam 1946^2), 1. 'Het Maatschappelijk Drama: Corneille's "Cid" [...] Alleen in West-Europa heeft de tyrannieke uniformiteit [...] het onmondige individu zelfs de macht over zijn eigen "eer" ontnomen en deze gemaakt tot iets dat door toedoen van een ander bevlekt en vernield kan worden...' Hoe was ik het vooral met dit hoofdstuk eens als zeventienjarige! Nu niet meer, maar in mijn hart wil ik Carry van Bruggen, en de romantiek die zij voor mij vertegenwoordigt, toch niet graag ontrouw worden.

5 Callicles koos in het debat tusen *nomos* en *physis*, natuur en conventie, resoluut voor de (egoïstische) natuur van de mens. De wetten, conventies, dienen om de zwakken te beschermen. De sterkere ontleent aan de natuur het recht, ja zelfs de plicht om van de wetten gebruik te maken als ze in zijn voordeel zijn, en ook ze te doorbreken als dat in zijn voordeel is. Natuurlijke rechtvaardigheid is de macht van de sterkere om zijn wil door te zetten. Zie Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III, 'The Greek Enlightenment', blz. 101 e.v. Ik verwijs in het vervolg, waar het om opvattingen van Callicles, Thrasymachus en andere sofisten gaat, niet meer in detail naar het boek van Guthrie.

6 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, 1, zie G. Nuchelmans, *Hume*, blz. 123, en voor volledige discussie, B. Stroud, *Hume*, London 1977, hfst. 6-9.

7 O.D. Duintjer, *Rondom Regels, wijsgerige gedachten omtrent regelgeleid gedrag*, Meppel etc., 1977: de regels zijn op niets gefundeerd; dat niets is de creatieve ruimte.

8 Bart Tromp, 'De PvdA beschouwt coalities tevens als erotische betrekkingen', *De Haagse Post Extra*, 'De PvdA strategen', 1979, blz. 8; over 'absolute' en 'constitutionele' democraten, C.J. Lammers, *Van Demokraten en Oligokraten*, rede Leiden, 1978, blz. 4 e.v.

[4]
Oorlog en krijgslist

Als er geen onderscheid wordt gemaakt tussen geldige en ongeldige argumenten is overtuigen ‘verbaal geweld’ en de retorica vergelijkbaar met oorlog; met dit beschaafde verschil dat er geen lichamelijk geweld bij te pas mocht komen. Nu zijn er ook pogingen geweest om de oorlog beschaafd te reguleren, bij voorbeeld in het ridderlijk ideaal. De ridder verliest liever met open vizier dan op onridderlijke wijze te winnen.

Ik ontleen twee voorbeelden aan Huizinga's *Herfsttij der Middeleeuwen*: ‘Hendrik van Trastamara wil tot elken prijs zijn vijand in het open veld bevechten. Hij geeft vrijwillig zijn gunstige positie op en verliest den slag bij Najera (of Navarette, 1367).’ en ‘Een Engels leger stelt in 1333 den Schotten voor, om uit hun gunstige positie af te dalen in de vlakte, opdat men elkaar kan bestrijden.’[1] Ik denk nu ook aan het achttiende-eeuwse idee om de troepen in goed herkenbare - blauwe tegenover rode - uniformen te kleden opdat men kon

zien op wie men mocht schieten en zo de burgerbevolking zo veel mogelijk last bespaarde. In zo'n situatie van een oorlog die volgens bepaalde regels door geregelde troepen wordt gevoerd, vormen ‘franc-tireurs’ of andere als burger vermomde guerrillastrijders een gevaar; niet alleen voor degenen die aangevallen worden, maar in het algemeen een bedreiging voor de gedachte dat oorlog ook een beschaafd spel zou kunnen zijn. Waar ridderlijkheid of sportiviteit de verhouding tussen de geregelde troepen bepaalt, ontladen de emoties van haat en minachting zich op de spelbrekers die niet als krijgsgevangenen worden behandeld maar als onbeschaafde beesten worden gedood.

Uiteraard kan de onsportieve guerrillero om verschillende motieven op sympathie rekenen: van hen voor wie zijn strijd eigen belang en eigen waarden vertegenwoordigt, maar ook van hen die niet direct bij de strijd betrokken zijn, hetzij uit vage sympathie voor de underdog en afkeer van het demonstratief staatsapparaat, hetzij meer berekenend, vanuit de overweging dat de geuzen van gisteren vaak de regenten van morgen zijn.

Een aantal nieuwe argumenten in de discussie is aan verspreiding van vervaagd christelijk-marxistisch erfgoed te danken. Het eerste argument is het principieel sympathieke want moreel gerechtvaardigde karakter van alle ‘bevrijdings’bewegingen, waar men eventueel aan toevoegt de meer cynische overweging dat een dergelijke strijd gezien de wetmatige gang van de geschiedenis wel succes moet hebben. Het doel heiligt dan bij beide overwegingen de middelen. Deze overwegingen kunnen bij de tegenstanders tot defaitisme leiden, want revoluties, van de Franse tot en met de Cubaanse of Vietnamese, worden meer nog dan oorlogen gewonnen op het moment dat de tegenstander er moreel de brui aan geeft. Dat is wat Popper noemt ‘Plato's law of revolutions’ (uit het VIIIste boek van zijn *Politeia*)[2]. Een moeilijkheid is waar de legitimiteit van de bevrijdingsbeweging plaats moet maken voor de wat minder vanzelfsprekende legitimiteit van een afscheidingsbeweging: bij koloniën, ook als zij overzeese gebiedsdelen heten, of overzeese provincies, en als er geen rassentegenstellingen of taaltegenstellingen een rol lijken te spelen? En als na Corsica, dat duidelijk een overzees departement is, de Provence of Bretagne op grond van artificiële taaltegenstellingen zich tegen centralisme verzetten? Door de trapsgewijze dialectiek van deel en geheel is elk geheel op te delen, met als limiet de autonomie van het individu. Vandaar de onzekerheid van sympathieën, die im-

mers niet uitsluitend geleid kunnen worden door het min of meer marxistisch - of pro-Russisch - karakter van de beweging. Ik parafraseer een artikeltje van een reporter van Vara-radio, de leider van 'De Rode Haan', Jan Reiff, uit de *Vara Gids* 45, 10 november 1979: Een Bask vraagt hem om sympathie. Antwoord: 'Ik kan niet meevoelen, ik ben geen Bask.' Nu gaat Reiff naar Vietnam en vandaar naar Cambodja. Hij was drie jaar geleden in Vietnam geweest: 'Miljoenen bomkraters vol water. Dat water vol malariamuggen, de mensen geteisterd door ziekten, het land door verwoesting [...] Ik zag blijheid, ik zag bedrijvigheid, wederopbouw, ik zag leed uit het verleden. Ik wist (ik zag het nauwelijks) van heropvoedingskampen, van gevangenissen. Maar tegelijkertijd: ondanks dertig jaar oorlog, ondanks de daarbij horende collaboratie van landgenoten, het verraad, was er géén bijltjesdag geweest. Mensen werden niet vermoord door het nieuwe gezag... Ik oordeelde: "Wat hier gebeurt is wijs!"' De bootvluchtelingen zijn, volgens Reiff, 'burgers die tijdens de Franse en Amerikaanse tijd er niet van gedroomd zouden hebben ooit een schop, een hark, een kruiwagen ter hand te nemen terwille van de ontginning van nieuwe landbouwgebieden', maar ze vormen niettemin 'een onmenselijk' probleem. 'Een deuk in het "wijze" imago van Vietnam.' Maar deuken in het 'wijze imago van Rusland' dateren al uit de jaren twintig. Een analyse van het succes van Russische propaganda is hier op zijn plaats, nu het blijkt dat onvoorziene islamitische revoluties van de zelfde retorische methoden, zij het voor ons met geringer overtuigend effect, gebruik kunnen maken.

Een daarvan is het *exemplum*. De foto, of de film, het beeld op de televisie, is het machtigste middel van de *evidentia* geworden, het levendig voor ogen stellen, dat weer hét middel is tot het opwekken van haat en medelijden, de krachtigste beweegredenen. Foto of film roepen nog steeds de naïeve reactie op: 'Maar het is toch maar echt gebeurd, ze hebben het toch maar gedaan', vandaar bij voorbeeld de rol van foto's in porno. Zo schrijft een journalist in de *NRC* (13-7-79) naar aanleiding van foto's van kinderarbeid in Amerika: 'De foto's, niet te weerspreken bewijzen immers, sloegen bij de publieke opinie aan...' De oorlogsreportage toont een onbetwijfelbaar echte foto van een door napalm geteisterd onschuldig slachtoffer, een vertegenwoordiger van a priori onschuldige, want onderdrukte groeperingen.

Ik moet zeggen dat de kwaliteit van de foto's uit San Salvador mij wat dat betreft tegenvalt vergeleken met de enthousiaste manier

waarop - vóór Vietnam nog - de publiciteit voor het opstandige Biafra was geregeld. Wat vrouwelijke guerrillastrijders in strakke truitjes, een alfabetiseringscompagnie... Wel heel slap vond ik dit onderschrift bij een foto van twee soldaten die onder een vrachtauto liggen, de een met een machinegeweer in de aanslag, de ander is, denk ik, bezig met het laden van zijn stengun (uit de *NRC* 1-5-1981):

> ‘Dit is voorlopig de laatste foto van fotograaf Joaquin Zuringa van A.P., want enkele seconden nadat hij dit plaatje maakte werd hij zelf beschoten. Een andere journalist werd ook gewond en een tolk werd gedood. Op de foto duiken Salvadoriaanse soldaten weg onder een auto. Volgens ooggetuigen waren op dat moment echter alleen regeringssoldaten aanwezig.’

Ik denk dat de wil om te overtuigen ontbreekt. De standpunten zijn ingenomen, of men is onverschillig. Dan daalt de kwaliteit van de propaganda. Maar mettertijd winnen de oude argumenten aan kracht, want het aantal onschuldige doden die het gevolg zijn van het optreden van het geregelde leger neemt toe, terwijl de guerrillastrijder vanuit zijn schuilhoek zich kan richten op slachtoffers wier dood goed in de markt ligt.

Aangezien de argumenten de zelfde blijven kan men generaliseren: dit is wat het leger in de strijd tegen guerrilla's gewoon is te doen. Maar is een dergelijk optreden typerend voor de manier waarop de kapitalistische maatschappij reageert op de verlangens naar sociale rechtvaardigheid van het volk? Men gebruikt dan een argument dat ik het ‘hyperbolisch exemplum’ wil noemen. Ik bedoel daarmee dat niet aan de waarheid per se van het voorbeeld hoeft te worden getwijfeld, of aan de mogelijkheid om het exemplum statistisch te generaliseren. Waarover te debatteren blijft is evenwel de mate van generaliseerbaarheid van de verder strekkende conclusie, in casu de onderdrukking die kenmerkend zou zijn voor het kapitalistische systeem, immers, ook de Russen reageren zo in Afghanistan. Ik maak nu een onderscheid tussen mythische of verzonnen exempla, als die van Plato's grot, of de parabel van de verloren zoon, waarbij de generalisatie op zich duidelijk is: zo is het mensenleven, zo is de liefde van God de Vader. Ze blijven voorbeelden, die niet meer doen dan levendig voor ogen stellen, juist omdat de verhalen verzonnen zijn.

Uiteraard hebben preken, waarin parabels voorkomen die af-

schrikwekkende voorbeelden als typisch voor het menselijk lot afschilderen, de gelovige geesten aan deze manier van redeneren gewend. Het gaat mij nu echter om exempla die aan de wetenschappelijkheid van het feitenmateriaal hun prestige ontlenen. Niet-verzonnen voorbeelden hebben het nadeel dat ze, omdat ze historisch zijn, over het algemeen niet zuiver exemplarisch zijn. Evenwel, de verpaupering van het Londense proletariaat in de negentiende eeuw is in het meest overtuigende hoofdstuk van Marx' *Kapital* wetenschappelijk geboekstaafd, en de generalisatie dat dit verschrikkelijke misstanden zijn is onbetwijfelbaar. Gegeven de feiten, in hoeverre is dan de verder strekkende generalisatie: dit is - in aristotelische zin - typisch voor het *kapitalisme*, ook geldig? Als dit toegegeven is, luidt de vraag: '*Hoe lang* blijft een uit historische toestanden gewonnen generalisatie - diachronisch - geldig? Ook nog als de ergste misstanden opgeheven zijn?' Ik ken geen vergelijkbare generalisatie op grond van historische exempla uit de Oudheid. Dat kan ook niet, omdat de vertelde geschiedenis het nu eenmaal heeft over veranderingen, ten goede of ten kwade, en niet over eeuwige toestanden, of autonome wetmatigheden. Wel bestaan er dergelijke generalisaties naar aanleiding van tirannieën, gevoed door de gruweldaden waartoe tirannen wetmatig hun toevlucht zouden moeten nemen. Maar tirannieën kunnen worden omvergeworpen. Het succes van deze inzichten over de aard van tirannieën betekent niet anders dan dat de eigen propaganda van die regimes die zich het kwalijk epitheton tirannie moeten laten aanleunen niet meer aan bod komt. Als 'tiran' op die manier een scheldwoord is geworden, zal men zich zelf niet zo betitelen, maar zich monarch of princeps, Führer of Leader noemen. Het door Aristoteles geconstrueerde verschil tussen monarchie en tirannie is geen wezenlijk verschil, maar een houding: men is het eens met de propaganda of men verwerpt haar: de monarchie is voor Aristoteles de beste regeringsvorm omdat de monarch alles over heeft voor het volk; de tiran wordt uitsluitend door eigen belang geleid.

Bij de marxistische beschrijving van de misstanden van het kapitalisme ligt de zaak anders. Niet alleen dat de beschreven misstanden wáár zijn in wetenschappelijke zin, en ook waarneembaar waren voor de niet-marxistische, liberale of christelijke bronnen waar Marx uit heeft geput, maar in deze gevallen is dan volgens Marx een structuur aan de oppervlakte gekomen die elders, waar het beeld eerder voorspoed, geluk en rechtvaardigheid leek te tonen, door de

schijn verborgen wordt gehouden. De wetenschappelijke theorie ontmaskert die schijn en openbaart klassenstrijd waar een gewoon mens eendracht of althans een gedeeltelijk samenvallen van belangen ontwaart. Bij Freud hebben we de zelfde gedachte: in de extreme vormen van gedrag van hystericae en neurotici kan de theorie een structuur - bij voorbeeld die van het Oedipus-complex - aantonen. Die structuur evenwel is ook voorbeeldig voor de structuur van iedereen, ook als het gedrag geen aanstoot geeft. Iedereen wordt in feite - schijn tegenover wezen - door zijn onbewuste driften beheerst. Het exemplum bevat een wetenschappelijk juiste beschrijving, maar het is (zo vindt de tegenstander) een hyperbool voor de veel minder ernstige toestanden die elders, of later, tijdens het kapitalisme optreden. Het enige voorbeeld dat mij uit de Oudheid te binnen schiet is niet voor niets te vinden in *De Natura Rerum* van Lucretius. Zijn epos over de ware aard der dingen - wetenschappelijke waarheid tegenover de schijn van menselijke opinie - wordt nogal onverwacht besloten met een aan Thucydides ontleende beschrijving van de Pest in Athene. Deze beschrijving van vreselijk lijden in een ontwrichte, en daarom onmenselijke samenleving moet wel een les bevatten. Allegorie voor het menselijk lot in het algemeen? Maar dat vertoont uiteraard niet zulke extreem vreselijke trekken als die welke aan het daglicht treden bij het lijden van een bevolking aan de Pest. We kunnen aan de christelijke allegorese van historische gebeurtenissen uit het Oude Testament denken.

Maar het unieke van Lucretius is dat hij gebruik maakt van het wetenschappelijk karakter van Thucydides' beschrijving - en niet van verzonnen mythische voorbeelden - om een op wetenschap gestoelde leer in te prenten: zo was het toen niet alleen, maar deze beschrijving is typisch voor de *conditio humana*, ook in die gevallen waarin het menselijk lot niet zulke extreme trekken vertoont. Van deze dubieuze mogelijkheid tot typische generalisatie maakt niet alleen Marx gebruik als hij zijn statistieken en beschrijving in concreto van de ellende in de Londense sloppen hanteert om de ellende van het kapitalisme *in het algemeen* te beschrijven - en wie komt niet onder de indruk van een algemene cijfermatige conclusie gecombineerd met sprekende voorbeelden - maar ook degeen die cijfers over uitgeworpen tonnen explosieven combineert met sprekende voorbeelden van - het liefst fotografisch vastgelegde - slachtoffers.

Ook hier geldt het wetenschappelijk bewijs: deze oorlog en de manier waarop hij gevoerd wordt zijn typisch voor het kapitalisme.

Wie een communistische of linkse krant leest wordt telkens weer geconfronteerd met schandalen over fabriekssluitingen, onderbetaling, corruptie, die allemaal de zelfde les illustreren. Daar zit iets merkwaardigs in. Immers, die schandalen zijn openbaar geworden, en, behalve als het over onderbetaling gaat, iedereen kan het ermee eens zijn dat het hier om schandalen gaat. Het gedeelte van de theorie dat bewezen moet worden luidt echter dat de wrede uitbuiting ook aanwezig is in die gevallen waar de schijn ons uitbreiding van werkgelegenheid, loonsverhogingen en gehoorzaamheid aan de democratische spelregels voortovert.

Eindnoten:

1 J. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen (1919)*, in: *Verzameld Werk*, Haarlem 1948-1953, III, hfst. 8, blz. 111 e.v., blz. 121.

2 K. Popper, *The Poverty of Historicism*, London 1957 (1961[3]), blz. 62.

[5]
Terrorisme en democratie

Ook al zou het waar zijn dat de Amerikanen en Zuidvietnamezen bij voorkeur hun slachtoffers onder de burgerbevolking zoeken, dan nog vereist dit feit een verklaring die verder gaat dan de on-verklaring van uiterste wreedheid of systeemdwang van het kapitalisme. Die verklaring moet worden gezocht in de wreedheid van de guerrillatactiek van de tegenstander, die zich immers juist onder de burgerbevolking schuil hield. Vandaar dat kampongs worden platgebrand, vluchtelingenkampen gebombardeerd en de grenzen van neutrale staten worden overschreden. Want daar zaten ze. Door ‘als een vis in het water onder de bevolking te leven’ en dus niet ridderlijk met open vizier te strijden, lokt de guerrillastrijder ongewild - maar heel vaak ook bewust, dat is dan provocatie - represailles uit.

De tactiek van de guerrillastrijders is die van de valsspeler, die wint dank zij het feit dat de andere partij zich wel aan de regels houdt. De tactiek wordt ook in de stadsguerrilla in Duitsland, Italië, Spanje, Noord-Ierland, Zuid-Amerika of Palestina gevolgd, met dit fatale onderscheid dat hier op burgers geschoten wordt die beschouwd worden als symbool van het systeem. Ik citeer een gedeelte van de nieuwjaarstoespraak 1980 van de procureur-generaal van het hof van appel van Rome, Pietro Pascalino (*Corriere della Sera* 12 januari 1980): ‘De strijd tussen de krachten van de orde en de terroristen is een stadsguerrilla waarin de krachten van de orde gehouden zijn te werken binnen het rigoureus respect voor de wetten van vredestijd, terwijl de revolutionairen noch de wetten van vredestijd noch de wetten van oorlogstijd respecteren, en vrij opereren zonder

enige, ik zeg niet wettige, maar eenvoudig menselijke band.'

De guerrillastrijder daagt de tegenstander uit de 'westerse waarden' te verdedigen in de hoop dat degeen die deze waarden verdedigt zijn medestander wordt.

De paradox kan ook zo worden geformuleerd: oorlog is een wandaad, en wandaden kunnen niet, in tegenstelling tot weldaden, geweigerd worden. Het alternatief van het toedienen van een wederkerige wandaad is de liefdesdaad van de totale overgave. Oorlog is een tweezijdige reactie; wie aan een land of groep de oorlog verklaart, moet verwachten dat de ander de oorlog terugverklaart; wie het recht opeist op de tegenstander te schieten, moet verwachten dat op hem teruggeschoten wordt. 'Oorlog aan alle fascisten'? Maak eerst duidelijk wie volgens jou de fascisten zijn; ze zullen zich niet allemaal zo noemen, maar het is al prettig als de criteria bekend zijn. Wie volgens de criteria fascist is mag terug schieten. Of toch niet? Was de leus dus niet serieus? Of is het juist de bedoeling de bedoelingen te verbergen?

De guerrillastrijder verbergt zich en bindt geen openlijke strijd aan. Als hij 'verantwoordelijkheid' opeist voor een bomaanslag dan meldt hij zich niet bij de politie. Dat geeft hem een welhaast beslissend voordeel: bij hem ligt het initiatief. Dit alles is nog, binnen een oorlog, te zien in het kader van de verrassingsoverval, de krijgslist, de hinderlaag. Het nieuwe van de guerrillabeweging en speciaal van de stadsguerrilla, is echter de consequente propagandistische provocatie. Men daagt de staat uit de oorlog *niet* terug te verklaren, maar zich aan de juridische regels van het procesrecht te houden, en, als de overheid een dictatuur zou instellen om de guerrillastrijders de mensenrechten te misgunnen, dan zou de strijd gewonnen zijn! Het bewijs is geleverd! Want dan was het gewelddadige karakter van de kapitalistische staat manifest geworden. De politieke rechtvaardiging wordt gevonden in de strijd tegen imperialisme en fascisme in Italië zelf. Pas in juni 1967 ontdekte het maandblad *Potere Operaio* Vietnam; maar de vergelijking met Italië werd meteen getrokken: 'Ook in Italië moet de massa rekening houden met een harde reactie... Zich voorbereiden op het ergste om het betere te willen is geen avonturisme, maar een kwestie van leven of dood voor de Italiaanse arbeidersbeweging, op kortere of langere termijn.'

Er zit een dubbelzinnigheid in de linkse revolutionaire motivatie. Een verlangen om een crisis in de welvaartsstaat te provoceren, zodat hij echt fascistisch *wordt*, gaat gepaard met de gedachte dat de

staat al fascistisch *is*. Zo werd de campagne van *Lotta Continua* tegen Fanfani als kandidaat voor het presidentschap in 1971 gezien als strijd tegen het 'fanfascisme'; maar tegelijkertijd werd verwacht dat de bourgeoisie als reactie op de permanente ongehoorzaamheid van de arbeidersklasse naar de politieke nederlaag van de hele arbeidersklasse zou moeten streven, en als meest waarschijnlijke oplossing zou kiezen voor de permanente uitoefening van een 'rigido autoritarismo statale'.[1]

Vergelijk het vlugschrift van de miljonair, revolutionair en linkse uitgever Feltrinelli '*Italië 1968, Politieke Guerrilla Oorlog*', zoals dat wordt geciteerd door Claire Sterling: 'Er bestond niet alleen een "dringende behoefte" zei hij, aan georganiseerde terreur, maar ook aan een "intense provocatie" om "de reactionaire essentie van de staat bloot te leggen". De taak van de Guerrilla was "de wet openlijk te overtreden... op alle manieren de gevestigde instellingen en de openbare orde te tarten en te schenden". Als dan de staat als gevolg daarvan tussenbeide komt met politie en justitie, kan de wreedheid en dictatoriale onderdrukking, gemakkelijk aan de kaak worden gesteld.'[2]

Ook hier weer die dubbelzinnigheid van schijn en wezen. Het is dan ook van belang dat in de kolommen van de *Corriere della Sera* en in alle andere kranten die ik gelezen heb de suggestie van de procureur-generaal Pascalino, om nu constitutioneel de staat van burgeroorlog af te kondigen, afgewezen wordt. Dat is op zich zelf geen verdienstelijk standpunt. De overheid kán geen burgeroorlog voeren, om de eenvoudige reden dat er geen duidelijk herkenbare soldaten van de tegenstander zijn. De terroristen gedragen zich als een misdadigersbende, omdat ook die vanuit het verborgene zijn aanslagen pleegt. De overheid moet de rechtsstaat wel handhaven, want als de overheid op verdachte personen gaat schieten is de linkse provocatie gelukt. Soms is deze reactie welhaast onvermijdelijk, zoals toen de peronistische en marxistische terreur in Argentinië door tegenterreur bedwongen moest worden. In een dubbelinterview met twee schrijvers over het terrorisme, G. Bocca en G. Pansa ('Sul terrorismo non siamo d'accordo', *La Reppublica* 1 april 1980) vertegenwoordigt Bocca een typisch communistische samenzweerderstheorie: de overheid is expres tolerant geweest in 1972, omdat polarisering de Democrazia Christiana goed uitkwam. De communistische magistraat in Padua die de Autonomen gevangen heeft gezet, Calogero, kon dan ook pas tot actie overgaan dank zij steun van de communis-

tische partij. Beide linkse auteurs zijn het echter eens dat Italië géén Argentinië is, en dat wil zeggen dat de overheid het terrorisme niet met gelijke methodes bestrijdt.

De overheid kan dan niet anders dan de terreur criminaliseren. Het is dan genoeg terroristen als gewone misdadigers te behandelen, politieke moord moord te noemen. Dat een van moord verdachte zijn rechten behoudt, ja zelfs dat de veroordeling door de verdeling van de bewijslast op de aanklager, en door andere regels van het procesrecht, bemoeilijkt wordt, is een te groot goed om opgegeven te worden. Zelfs al is, door de moeizame gang van het Italiaanse juridische apparaat, de kans, die in 1980 reëel bestond, om met het terrorisme definitief af te rekenen, voorbijgegaan.

Misdaad is gewoon en wie zich zelf buiten de wet stelt blijft het recht behouden op bescherming van de wet. Vandaar dat ook elke verontwaardiging over inbreuken van de kant van de overheid op de rechtsstaat goed en democratisch is. Als de *Corriere della Sera* en andere dagbladen de terroristen als gewone misdadigers beschouwen, dan ontkennen zij de zinvolheid van de motivatie van de guerrillastrijder. Men beschouwt ze dus ook als gekken. Hoe ver gaat die ontkenning? Strekt zij zich uit tot alle revoluties? Tot het erfgoed van het surrealisme - ook de surrealisten stelden voor in het wilde weg op de bourgeoisie te schieten -, tot het erfgoed van die surrealistische revolutie, die van 1968, waaruit de ideologen van het terrorisme hun inspiratie putten?[3] Hoe serieus, of niet serieus, was Provo?

De tegenstelling serieus/niet-serieus loopt parallel met de tegenstelling hoofdzaak/bijzaak: immers men kan een uiting als niet serieus bagatelliseren door te zeggen: ‘Hoofdzaak is...’ In de mogelijkheid bedreigingen, wellicht serieus bedoeld, niet serieus op te vatten ligt de kracht van de democratie. Degenen die de democratie omverwerpen en een rechtse dictatuur instellen zijn altijd degenen die zeggen: ‘Zo kan het niet langer.’ Het onderscheid tussen orthodoxen en vrijzinnigen, haviken en duiven, wordt in deze tegenstelling gevangen. De liberale duiven zwichten eerder voor het geweld van links, omdat ze in het streven van links het streven naar opheffing van ongelijkheid toejuichen. Zij onderschatten het aandeel van de fanatieke revolutionairen, met steeds de zelfde fatale gevolgen. Wie tolerant is, neemt de intolerantie van de ander niet serieus op, en wellicht bedoelt de ander het ook niet zo. Hoe serieus neemt, in de dagelijkse politieke strijd, de anti-revolutionaire partij al haar uitgangspunten?

Zonder soepelheid geen democratie. Maar dat betekent ook dat revolutionaire of totalitaire meningen pas au sérieux worden genomen ‘als het te laat is’. Vandaar dat het zo makkelijk is, nadat het te laat is geworden, het pact van München te veroordelen, en zo moeilijk te beoordelen wanneer een protest tegen de Russische inval in Afghanistan én afwijzing van elke tegenmaatregel - maar is dat niet het protest van de machteloze overwonnene - vergelijkbaar wordt met gevaarlijke toegevendheid.

Provo was ludiek, en dus ook hun oproep om de IJtunnel op te blazen. Gevangenisstraf was een overdreven reactie geweest. Gelukkig het land dat zich zo'n tolerantie kan veroorloven. In Italië is het nu te laat. Of het doel van een guerrillabeweging valt toe te juichen of niet, en of het zin heeft de guerrillero als held te beschouwen, moet van geval tot geval beoordeeld worden. Maar de middelen die elke guerrillastrijder gebruikt druisen in tegen het recht in vredestijd en tegen het zo goed mogelijk geformuleerde oorlogsrecht, en verdienen *als zodanig* geen sympathie. Dat maakt verontwaardiging over represailles van het geregeld leger altijd wat dubieus, tenzij het nobel doel genoegzaam overheerst. Het verschil is in principe niet moeilijk: een guerrilla tegen een onpopulaire bezetter of tegen een totalitair regime is eerder gerechtvaardigd en ik heb geen moeite met de Tachtigjarige oorlog of met de ‘illegaliteit’ tijdens de Duitse bezetting.

Voor mij is de doorslaggevende overweging: hoe groot is de vrijheid van meningsuiting in het regime waartegen men zich in het illegaal verzet keert. Zolang er in Italië nog ‘garantisti’ zijn, die zich met gevoel voor de ernst van de situatie (en in dit opzicht is het verantwoordelijkheidsgevoel van journalisten en politici ook discutabel) voor de rechten van gevangenen inzetten, en een onderscheiding handhaven tussen ondemocratische opinies (met uitzondering van aanzetten tot geweld - dus hoe toelaatbaar zijn revolutionaire overtuigingen) en gewelddadig handelen, zo lang deugt voor mij de overheid. En dan is voor mij elk gewelddadig verzet illegaal en moet het bestreden worden, desnoods met geweld. Op welk moment heeft een liberaal regime gelijk als het besluit intolerante tegenstanders het zwijgen op te leggen of op te sluiten? Wie op een gebied geweld monopoliseert is een overheid, een staat. Dat is de definitie van Weber.[4] Dat betekent dat bendes die zich van georganiseerd geweld bedienen, zich als een overheid gedragen, zodat een strijd van een gewapende overheid tegen gewapende bendes daarom zo gauw het karakter van burgeroorlog krijgt.

Voor de verdediging van de status van een revolutionaire beweging in een democratie is het nodig dat heel wat zaken die voor een aanhanger van de democratie bijzaak zijn, of op zich te bestrijden misstanden, of averechtse gevolgen, door de tegenstander tot hoofdzaak worden verklaard.

In de oorlog gelden andere normen dan in het democratisch debat. Het heeft echter geen zin de democratische vrijheden en de waarborgen van de rechtsstaat te veroordelen als klassejustitie omdat de sympathieke vrijheidsheld zelf zich er niet aan houdt. Vandaar de mogelijkheid dat linkse advocaten, die zich inzetten voor de verdediging van terroristen, zelfs als zij heimelijke of openlijke sympathie voor doel en methodes van de terroristen hebben, gelijk hebben als zij alle middelen van de rechtsstaat, tot chicanes toe, aangrijpen om hun cliënt te verdedigen. Gelijk, gezien vanuit de rechtsorde. Of zij zelf gezien hun overtuiging dat de rechtsorde nu juist geen rechtsorde is daarin wellicht hypocriet zijn, is een andere kwestie.

Eindnoten:

1 L. Bobbio, *Lotta Continua, Storia di una organizzazione rivoluzionaria*, Roma, 1979, blz. 12, 95 e.v.
2 Claire Sterling, *The Terror Network*, New York, 1981; Ned. vert. *Het Netwerk van de Terreur*, Baarn 1981, blz. 39.
3 Zie het goede en begrijpende boek van G. Salierno, *La Violenza in Italia*, Milano, 1980, hfst. 7 'Il movimento del'77: alcune osservazioni', over het verband tussen terrorisme na 1977, *Autonomia operaia*, en de revolutie van 1967-1968; voorts Claire Sterling, *Het Netwerk van de Terreur*, voor het meer feitelijke relaas.
4 R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974, blz. 23, zie blz. 118: 'We therefore conclude that the protective association dominant in a territory, as described, *is* a state...' Blz. 119: 'Our explanation of this *de facto* monopoly is an invisible-hand explanation...'
Ik ben het eens met Nozick dat er geen historische fictie van een sociaal contract nodig is voor het ontstaan van een staat en wil zijn 'natuurlijke' verklaring aanvaarden. Evenwel, ik let meer op het onnatuurlijke karakter van allerlei vormen van 'ritueel' gedrag; vandaar mijn nadruk op conventies, en de moeite die het kost er begrip voor te kweken door opvoeding en ze in stand te houden met oog voor het betrekkelijke.

[6]
Provocatie

Het stellen van de schuldvraag is het zelfde als het stellen van de vraag: wie is begonnen. Wie beschuldigt moet bewijzen, en wel dat de ander begonnen is. Conflicten, van huiselijke ruzie tot oorlog, die op een wederzijdse beschuldiging neerkomen als 'jij bent begonnen', 'nee jij', leiden tot verharding van standpunten, omdat bij wederzijdse beschuldigingen niet meer duidelijk is op wie de bewijslast rust. Het spiegelbeeld van een dergelijke situatie is al even uitzichtloos, maar leidt juist tot verzoening. Het is het 'combat de générosité': 'ik ben begonnen, ik heb schuld', 'nee ik'.

Bij wederzijdse zelfbeschuldiging probeert men elkaar wederzijds van schuld vrij te pleiten.

Wederzijdse beschuldigingen leiden wederzijds tot het verwijt van provocatie. B beschuldigt A van verkrachting. A ontkent de seksuele handelingen niet maar hij geeft B de schuld. Hij zegt dan dat B hem (of haar) geprovoceerd heeft door uitdagend gedrag. Provocatie is dus een beschuldigende term, en wie de ander van

provocatie beschuldigt, bedoelt daarmee dat die ander begonnen is, en dus de schuld draagt. Twee beschuldigingen ineen dus: de eerste is de beschuldiging van een misleidende voorstelling van zaken: de ander

doet net alsof hij geen schuld heeft, en de tweede is dat de ander nu ook nog het lef heeft hem, de aanklager, te beschuldigen. De beschuldiging van provocatie is beschuldiging van *gotspe*.

Vandaar ook de wederkerigheid van de beschuldiging van provocatie. A beschuldigt B van provocatie, wil zeggen: A beschuldigt B begonnen te zijn, en ook nog dat B aan hem, A, verwijt dat hij zelf begonnen is. Het antwoord van B, die nu eenmaal meent dat A is begonnen, zal dan al snel zijn dat ook A provoceert.

Er was in de ogen van A een wandaad gepleegd door B, waarop A in zijn eigen ogen adequaat heeft gereageerd door die wandaad te vergelden. B vat die vergelding op als wandaad, omdat hij meent niets te hebben misdaan. Vergelding staat nu tegenover vergelding, kortom, het is oorlog, vendetta. Beide partijen houden vol niet begonnen te zijn. Als een partij onthoudt wat zijn oorspronkelijke grief was, voert hij een in zijn ogen rechtvaardige oorlog. De oorlog heet een beperkte oorlog als de partij niet meer wil dan genoegdoening voor die ene grief, maar deze wijze beperking wordt meestal tenietgedaan omdat het aantal grieven vanzelf toeneemt.

Zowel A als B zien zich zelf als slachtoffer van een ongerechtvaardigde en door niets uitgelokte agressie. Elke oorlogvoerende partij ontkent met geweld begonnen te zijn. Mussolini viel Ethiopië binnen, Hitler Polen, na onduldbare provocaties. We geloven Hitler en Mussolini nu niet zo erg meer, niet omdat we aan de allang vergeten bewijzen voor een Ethiopische of Poolse inval twijfelen maar omdat we uit hun eigen mond hun agressieve bedoelingen kennen.

Het communistische Rusland gaat ervan uit dat een oorlog tussen communistische en kapitalistische staten op zich al gerechtvaardigd wordt door het morele overwicht van het communisme. Des te verwarrender is dat de communisten ook nog van hun vredelievende bedoelingen getuigen. Rusland viel in 1940 Karelië binnen, vertoornd door onduldbare provocaties van Finland. En zo is die gotspe doorgegaan: ‘Ik heb niets gedaan, ik ben slachtoffer!’

De slachtofferrol kan uitgebuit worden, met als limiet het religieuze offer. Als B zich namelijk in de ogen van A vrijwillig opoffert, maar A toch de schuld van zijn dood of lijden geeft, dan is het gedrag van B provocerend in de ogen van A. De zelfmoord van Socrates en Jezus kunnen als provocaties opgevat worden, en dus ook de tegenwoordige hongerstakingen van terroristen. Hun dood is in de ogen van A vrijwillig, A houdt immers vol dat hij B - Socrates, Jezus, (christenen), terroristen - genoeg gelegenheid heeft geboden aan

hun dood of zelfs veroordeling te ontsnappen. Hij beschuldigt B van het zoeken naar martelaarschap. De martelaren zijn het zaad van welke kerk dan ook. De martelaar onderscheidt zich hierin van het slachtoffer, dat de martelaar niet de zonden van de gemeenschap op zich neemt maar de zonden van de tegenpartij (de maatschappij die A vertegenwoordigt) in het licht stelt: de dertig tirannen van Athene, de Romeinse of de moderne overheid. De martelaar is hierin verwant met de zelfmoordenaar die in zijn poging anderen beschuldigt. De volgelingen van B buiten nu een dubbelzinnigheid uit. Immers, het vrijwillig karakter van de dood wordt nu deels toegegeven en deels niet: het loutere feit dat B zich vrijwillig heeft opgeofferd maakt de ernst van de zaak waar B voor staat duidelijk, hij is gestorven als symbool voor het onrecht dat zijn sympathisanten menen te ondervinden (dat is verwantschap met het offer) maar door zijn opoffering toont B - tegen de bedoelingen van A in, die immers de vrijwilligheid van de dood van B ziet als een teken dat hem zelf geen schuld treft - des te sterker de schuld van A aan.

Wat is dan de tactiek om de beschuldiging van provocatie te weerleggen? A moet B van bewuste provocatie beschuldigen, door een onbetwistbare tegenstrijdigheid in diens *verbale* uitingen aan te tonen, want de agressiviteit van zijn *daden* stond nog ter discussie. Hij moet laten zien dat B, naast betuigingen van onschuld (hij beweert het slachtoffer van ongeprovoceerde agressie te zijn) ook uitingen heeft gedaan waaruit zijn agressieve bedoelingen blijken. Nu zal B er meestal wel voor oppassen zich openlijk tegenstrijdig uit te laten. A moet dus B associëren met partijgenoten die die agressieve uitingen wel hebben gedaan. B zal zich dan van die uitingen van zijn partijgenoten moeten dissociëren. Hij kan dat op twee manieren doen. In het eerste geval blijft B in zijn rol van aanklager. Hij legt de nadruk op zijn eigen geweldloze bedoelingen, en het gewelddadig gedrag wordt toegeschreven aan anderen, waar hij niet voor verantwoordelijk gesteld wil worden: meelopers, vandalen, of zelfs geïnfiltreerde provocateurs (van de andere partij, ‘provocateur’ wil dan zeggen iemand die zo handelt dat de partij van A provocatie kan bewijzen). Deze tactiek gaat goed op als de partij van A de wettige overheid is, die als taak heeft haar monopolie van geweld te handhaven maar dat niet ongeprovoceerd mag doen. B maakt zelf een onderscheid tussen geweld en dreiging met geweld. De demonstratie was geweldloos bedoeld maar, mocht de overheid ongeprovoceerd tot geweld overgaan, dan zal de partij van B zich moeten verdedigen. In deze strate-

gie ontkent B de legitimiteit van overheid en dus van haar geweldmonopolie nog niet; het mag nu alleen niet ongeprovoceerd misbruikt worden. Wil B zich echter niet van ganser harte van revolutionaire en dus gewelddadige uitingen distantiëren, dan ontkent hij de legaliteit van het gezag van de overheid, en gewelddadig verzet tegen overheidsgeweld is daarmee een ‘illegale’ plicht geworden. Tot dusver is alles in orde: het is oorlog, de beschuldiging van provocatie kan B nu niet meer hanteren. Dat was in het verleden hoogstens de aanleiding, maar nu mogen beide partijen geweld gebruiken. B beroept zich op de status van krijgsgevangene als hij gevangen wordt. Maar als hij zonder proces wordt doodgeschoten? Dan schakelt B weer terug naar zijn eerdere strategie; hij roept rechtsbescherming in en ontkent daarmee weer niet - of op dubbelzinnige wijze - de legaliteit van het burgerlijk gezag. De overheid kan hem die rechtsbescherming niet weigeren maar moet hem wel zijn politieke motivatie, die nu immers dubbelzinnig is geworden, ontnemen. De overheid criminaliseert B, want ook geweldsmisdadigers maken gebruik van deze dubbelzinnigheid, namelijk je niet aan de wetten houden zonder het recht te verliezen je door de wet te laten beschermen.

B vindt dat etiket niet prettig maar kan nu niet anders doen dan op zijn eerste strategie terugvallen. Maar hij wil zelf toch buiten schot blijven. Hij ontkent nu niet meer dat, in een situatie van burgeroorlog, guerrillastrijders in een gevecht mogen worden doodgeschoten. Hij leidt dan de aandacht af van de harde kern van oorlogvoerenden en probeert sympathie voor zijn standpunt te vinden door nu de nadruk te leggen op het onschuldig lijden van de niet in de strijd participerende bevolking. Nu wordt het lijden van de geweldloze bevolking hoofdzaak, en daarmee verdwijnt het geweld van de oorlogvoerende guerrillastrijders wat uit het gezicht. Alle aandacht wordt gevestigd op het onverdiend lijden van de geweldlozen. Vandaar al die foto's van gebombardeerde ziekenhuizen en door napalm verminkte kinderen. Ik herinner mij geen foto's van lijken van Amerikaanse militairen in Vietnam. De Afghaanse vrijheidsstrijders hebben dat niet goed begrepen, zij laten - echt martiaal - foto's zien van gedode en verminkte Russische soldaten. Alleen als de nadruk kan blijven vallen op de onschuldige slachtoffers onder de burgerbevolking kan de beschuldiging van provocatie van stal gehaald worden, immers, de door het geweld van de overheid getroffen bevolking ‘heeft niets gedaan’. De positie van de bevolking wordt zo voorgesteld als zou zij wel met de guerrillastrijders sympathiseren maar niet actief mee-

doen. De associatietactiek moet dubbelzinnig blijven, want hoe actief is een sympathisant?

Of A, in casu de overheid, zijn associatietactiek kan volhouden hangt samen met de aantoonbaarheid van de hechte organisatie van de partij van B. De poging is meestal wel de moeite waard, want een strakke organisatie is niet alleen noodzakelijk voor guerrilla maar ook voor de eenvoudigste demonstratie. B zal dan woord en daad dissociëren. Revolutionaire propaganda is immers uit hoofde van de vrijheid van meningsuiting niet strafbaar. Er zijn dan twee groepen, de geweldloze propagandisten en de gewelddadige strijders. A noemt de propaganda uitlokking tot geweld, en heeft de neiging het voornemen om geweld te gaan plegen al strafbaar te vinden. A spreekt dan van 'schrijftafelterroristen'. De partij van B blijkt dan wat opinies betreft allerlei soorten marxisten, anarchisten, autonomen (punkers) te omvatten; sommigen bedienen zich alleen van het jargon, en in al die kwesties blijft de ernst van de analyse of de bedreiging vaak nog in het midden.

Ik heb voor het gemak van A en B gesproken, maar in feite is de situatie meestal amorf. Dat geldt ook voor de partij van A, die onder meer de partij is die het wettig gezag verdedigt, maar een heel scala van links tot rechts vertoont, waaronder half sympathiserende rechters, en in het algemeen naar omstandigheden wisselende oordelen. Zo is het ook beter.

De beste situatie ontstaat als de pers uit vaderlandsliefde associeert door de progressieve partijen te dissociëren - de CPN is niet progressief, evenmin als het Oostblok en zijn bondgenoten, Khadaffi bevrijdt niets - en tegenover de tegenstelling progressief/reactionair weer, zoals in de koude oorlog gebruikelijk, de tegenstelling democratisch/niet-democratisch hanteert. Het gaat er niet om een trek dogmatisch tot typische trek te verheffen, maar de lezer te informeren door levering van een aantal karakteristieke trekken, bij voorbeeld inflatie in Nicaragua en Chili, vlucht of verlangen naar vlucht van grote delen van de bevolking, het bestaan van officiële oppositie. Israël en Zuid-Afrika komen er dan in vergelijking met de hen omringende landen verrassend goed van af. De overheid kan dan in het binnenland dissociëren door wisselvallige rechterlijke uitspraken te doen, door verdeel-en-heerstactieken, door te belonen voor verraad, en ook door het uitdelen van vette banen voor de gemakzuchtigen.

Het omgekeerde geval heet McCarthyïsme; dan heeft de associa-

tietactiek van de overheid geen succes omdat de ‘linkse’ pers dissocieert en dan kan B zijn redelijk gelijk worden gegund wanneer hij A van heksenjacht beschuldigt.

Het redelijke gelijk wordt door een opinieklimaat gestuurd, want echt te bewijzen valt er op het gebied van verborgen intenties niets. En ook als de schijn tegen B is, omdat bij voorbeeld buitenlandse wapenzendingen kunnen worden aangetoond, dan nog zal B de nadruk blijven leggen op het onduldbare van de toestand, en dus op de spontaniteit van uitbarstingen van volkswoede. Principiële anarchisten hebben het meeste succes in dissociatie, want zij zijn juist voorstander van losse organisatie. De ervaring - in de Spaanse burgeroorlog bij voorbeeld - leert dat ze daardoor machteloos staan tegenover communistische infiltratie. En het zijn de communisten die niet alleen de strategie van beschuldiging van provocatie, maar ook de dissociatietactiek - mantelorganisaties, meelopers - het meest consequent hebben ontwikkeld.

Wat geldt voor het linkse terrorisme geldt ook voor de sekten van de vroege christenen en voor de manier waarop Willem de Zwijger. (*sic*) zich van Geuzen bediende en trouw aan de koning van Spanje huichelde; het geldt voor een honderdjarige anarchistische of leninistische revolutionaire techniek, voor de nationaal-socialisten en dus ook voor de huidige rechtse terroristen.

Het is dan de beurt aan links om te klagen. Ik citeer een kenmerkend bericht uit de *Volkskrant* van 23 juli 1980 onder de koppen: ‘Onrust in Nederland groeit. Turken eisen verbod van Grijze Wolven. “Progressieven worden geïntimideerd.”’

> DEN HAAG - Organisaties van progressieve Turkse arbeiders in Nederland vinden dat de Nederlandse overheid de Turkse fascistische organisatie ‘Grijze Wolven’ moet verbieden. Ongeveer vierhonderd leden van de Grijze Wolven zouden stelselmatig meer progressieve Turken in Nederland intimideren en bedreigen.
> Onder de Turkse gemeenschap in Nederland groeit de onrust en wanneer dat leidt tot chaos en terrorisme is de Nederlandse regering daarvoor verantwoordelijk.
> De ‘Landelijke Vereniging van het Volk uit Turkije in Nederland’ waarin organisaties van progressieve Turkse arbeiders zijn verenigd, heeft een dossier over de activiteiten van de Grijze Wolven gepubliceerd dat inmiddels aan minister Wiegel (Binnenlandse Zaken) is verstuurd.
> In dat dossier eist de vereniging het verbod van de Grijze Wolven. De Nederlandse regering is daar nooit toe overgegaan omdat er nooit als

> organisatie is geopereerd onder de naam Grijze Wolven. Volgens voorzitter Terzi van de vereniging bedienen de Grijze Wolven in Nederland zich van de naam 'Idealistische Nationalistische Turkse Arbeiders Verenigingen'.
> *Tegenpool*
> De tegenpool van die organisatie is de HTIB, de Turkse Arbeidersvereniging in Nederland. Deze vereniging van meer progressieve Turken werd in 1974 in Utrecht opgericht. Volgens Terzi zijn veel Turken bevreesd om lid te worden van de HTIB omdat dan de Grijze Wolven tegen hen optreden.
>
> De HTIB is verbonden met de DISK, de federatie van revolutionaire vakbonden in Turkije. De leden van de Grijze Wolven in Nederland maken deel uit van de nationale aktie partij in Turkije, de fascistische MHP.
> De MHP is verantwoordelijk voor vele honderden moorden in Turkije, aldus Omer Tanlak van de 'Landelijke Vereniging van het Volk uit Turkije in Nederland'.
> Tanlak is zelf lid geweest van de MHP en volgens hem worden de meeste mensen die uit de partij stappen gedood of gemarteld.
> Volgens Tanlak zijn er 150 actieve moordenaars in dienst van de MHP, die ook nauwe banden onderhouden met de Grijze Wolven. In Nederland zijn de Grijze Wolven pas enkele jaren actief. Eerst waren ze in Duitsland georganiseerd maar de Duitse regering verbood de vereniging. Sindsdien zou het Westeuropese hoofdkwartier van de Grijze Wolven in Rotterdam zijn gevestigd.

Mij lijkt het lidmaatschap van in ons land verblijvende Turken van welke federatie van revolutionaire vakbonden in Turkije ook ongewenst; laat ze lid worden van een fatsoenlijke Nederlandse vakbond. Waar het mij om gaat is dat in dit bericht wordt geklaagd over iets waar anti-communisten altijd over klagen: de juridische ongrijpbaarheid van organisaties: wie kan er tegen een groepering zijn die zich 'Idealistische Nationalistische Turkse Arbeiders Verenigingen' noemt!

Een voorbeeld van dissociatie in de *Volkskrant* van 5 mei 1981 naar aanleiding van de moord op een Spaanse generaal:

> 'Het is altijd een mysterie geweest hoe de GRAPO, die ontstond uit een stalinistische afsplitsing uit de Spaanse communistische partij, steeds opnieuw in actie kon komen ondanks de zware klappen die de kleine organisatie de afgelopen jaren kreeg. Op welke wijze en van wie de GRAPO steunt ontvangt, om op de meest kritieke ogenblikken in de Spaanse politiek nieuwe aanslagen te kunnen uitvoeren, werd nooit met zekerheid

> onthuld. Er is zowel sprake geweest van manipulaties voor “parallelle geheime diensten” (overblijfsel van de Franco-dictatuur), als door de Sovjet-Russische KGB.
> Dezer dagen verzekerde de Spaanse pers, dat het uitlekken van militaire documenten over de mislukte staatsgreep van februari, het werk was van de “parallelle” geheime diensten om de spanning op te drijven en zo de terugkeer naar een militaire dictatuur voor te bereiden.
> Aan de andere kant is de GRAPO, getuige haar propaganda, altijd onwrikbaar trouw gebleven aan Moskou. Deze propaganda keert zich ook scherp tegen de Spaanse plannen, die door de Sovjet-Unie bij monde van Brezjnev veroordeeld zijn, om tot de NATO toe te treden. De huidige Spaanse regering heeft de voorgenomen toetreding tot de NATO sinds april versneld.’

In Italië is het openbaar ministerie erin geslaagd te bewijzen dat de Autonomen en Rode Brigades wel degelijk een legale en illegale vleugel vormen van een en de zelfde organisatie. Dat kon alleen maar lukken op grond van getuigenissen van berouwvolle leiders. Dan verharden meteen de standpunten in de ‘burgerlijke pers’.

Een - voor hem zelf - schokkende reactie van een journalist van *Repubblica*, een links-liberale intellectuelenkrant uit Rome, op het door de radio 's ochtends vroeg opgevangen bericht dat de politie 's nachts schietend een schuilplaats van de Rode Brigades in Genua is binnengedrongen en iedereen - als in een openlijke oorlog - meteen heeft doodgeschoten, onder de kop ‘Ma perché nessuno ha pianto per i morti di Genova?’, met als tweede reactie ‘Goddank, niemand van de onzen is dood’. Voor hem zelf schokkend, want hij realiseerde zich meteen: ben ik niet altijd garantista geweest, heb ik niet steeds gepleit voor zo veel mogelijk rechtsbescherming, ook van vermoedelijke terroristen. Maar iedereen, in de tram en op de redactie, bleek zijn reactie te delen (*Repubblica*, 30 maart 1980).

Het gaat in Nederland niet om bewijzen maar om een opinieklimaat waarin de beschuldiging van Russische bewuste steun steevast gepareerd wordt met voorbeelden van bewuste westerse steun, waarbij de een de steun van de eigen partij ziet als reactie op provocatie van de ander. Op die manier komen we niet verder dan het vage idee dat geen van beide partijen deugt. Het is een teken dat het in Nederland nog niet zo erg is als in de meeste andere landen van Europa.

Aan de andere kant weet ik ook te weinig van de situatie in Nederland, en dat komt omdat er in Nederland geen goede ‘rechtse’ jour-

nalistiek is die ‘links’ dwingt zich te distantiëren of anders de associatie toe te geven. Ik weet nu dat leiders van de Autonomen en Potere Operaio in Italië, als de criminoloog uit Padua, Antonio Negri, niet zo onschuldig waren als zij zich voordeden, en dat zij niet alleen in hun theoretische en journalistieke geschriften hebben opgeroepen tot gewelddaden. Van de Amsterdamse criminoloog mr J.P. van der Meulen weet ik niets. Ik weet dus niet in hoeverre hij het meent, als hij in een interview in het linkse pornoblaadje *Nieuwe Revu* van 23 mei 1980 naar aanleiding van de rellen bij de inhuldiging zegt:

> ‘Plunderen maakt precies duidelijk hoe de verhouding ligt. Dat er bezitters en bezitlozen zijn. Via etalages worden bezitlozen aangespoord om zich bezit aan te schaffen. Nou pak het dan ook! Dit zie je veel te weinig. Met straatstenen gooien, allee. Maar plunderen, dat jaagt schrik aan aan de burgerij. Als mensen zich bezit gaan toeëigenen. Ik vind het heel gek dat aantasting van bezit strafbaar is. In mijn overtuiging zou bezit strafbaar gesteld moeten worden. Bij plunderen zie je pas hoe de wet machthebbers in bescherming neemt.’

Ik neem maar aan dat hij ludiek is. Als mr Van der Meulen ook maar een klein beetje meent van wat hij hier zegt, dan moet hij wel een bijzonder autoritair iemand zijn, die elke discussie, met collega's, studenten, ja met zich zelf uit de weg gaat. ‘Wie iets niet bezit is bezitloos.’ Ja, ‘wie iets niet weet is dom’. Dat zijn sofistische bewijzen die na Aristoteles niet meer hadden mogen voorkomen.

Ook hier kunnen sofistische opvattingen van rechtvaardigheid ter illustratie worden aangevoerd. De natuur van de mens is zelfzuchtig, men heeft van nature het recht om zijn verlangens uit te leven en zijn zin door te zetten en men hoeft alleen de wetten en conventies te volgen uit angst voor de nadelige gevolgen, zei Callicies. Als dat een algemeen gevoel geworden is, is dat in verschillende gradaties een gevaar voor de staat en voor de idealen van een rechtvaardige samenleving. Het is nog gevaarlijker als een dergelijke houding politieke ideologie geworden is, zoals wanneer de politicoloog onder de krakers van de Ogempanden enerzijds een proces verwelkomt: ‘De gemeente zou het tot de Hoge Raad moeten uitvechten...’, anderzijds in de zelfde passage uitroept: ‘En aan juridische rimram hebben we geen boodschap.’ Als de verslaggever op de contradictie wijst luidt het antwoord: ‘Je kunt een bepaalde instelling functioneel gebruiken. Dat doet de bourgeoisie ook. De mazen van de wet benutten voor zover ze in je voordeel zijn. Als ik beroofd ben, ga ik heus

wel aangifte doen en het proberen terug te krijgen.' ('De Amsterdamse krakers-oorlog, "Het moet mogelijk zijn om het zonder dooien te doen"', *HP*, 9-2-1980.)

Maar gebruik maken van de mazen van de wet is niet het zelfde als je met geweld tegen de wet verzetten. Maar zo manipuleren revolutionairen - nationaal-socialisten of revolutionair-socialisten - de democratische rechtsorde. Elke strijdideologie is wat dat betreft dubbelzinnig. Zo rechtvaardigde een districtsbestuurder van de FNV een staking bij Philips als protest tegen 'grove intimidatie door de Philipsleiding'. Die intimidatie zou onder meer bestaan uit het dreigen met de rechter als het werk niet op normale wijze wordt hervat. (*NRC Handelsblad*, 14-2-1980.)

Ook hier wordt de rechter als vijand gezien. Wat is er zo erg aan deze standpunten, of aan het feit dat in geen van beide kranteberichten afschuw over deze manier van redeneren wordt uitgesproken? Het is het element van valsspelen: profiteren van de regels zolang ze in je voordeel zijn, en er dus op rekenen dat de tegenpartij, voor wie de regels in het nadeel zijn, zich toch aan de regels zal houden, zo niet: een stortvloed van gejammer, geweeklaag en 'zie-je-nu-wel' - en geweld gebruiken als de regels tegen je zijn -, of onbeschaamd dreigen met geweld zo de uitspraak volgens de regels in je nadeel zou uitvallen.

Uiteraard is dit het gewone gedrag van de misdadiger. Die is echter niet zo onbeschaamd als de leninistische politicoloog of de vakbondsman om van zijn misdadige houding een glorieus revolutionair principe te maken.

[7]
Stuitend gejammer

Ik citeer tot slot een paar kranteberichten. De *Volkskrant* van 21 april 1980 onder de kop: 'Kraakgroepen: "Actieplannen voor 30 april vastgesteld":

> 'Een woordvoerder van het LOK [...] liet doorschemeren dat de actievormen een grimmig karakter zullen dragen en gericht zullen zijn op verstoring van de plechtigheden. De krakers willen op 30 april profiteren van het feit dat de wereldpers in Amsterdam is en zij zullen daarom trachten hun acties zo dicht mogelijk in de buurt van de plechtigheden te houden.

> Volgens de woordvoerder is het niet de bedoeling geweld te gebruiken, maar is wel afgesproken niet voor de Mobiele Eenheid aan de kant te gaan als deze ingrijpt. Als er rellen of ongeregeldheden komen schuiven de krakers die al op voorhand op de verantwoordelijkheid van de politie.'

Ja, zo dicht mogelijk bij de plechtigheden komen en niet op zij gaan als de ME dat wil beletten? Wie is er begonnen? Uiteraard kan een dergelijke provocatie van de krakers alleen maar lukken als de pers meespeelt, zo in de *NRC* van 1 mei, de dag na de rellen in een in- en uitpratend enerzijds ...anderzijds-hoofdartikel: 'Er zijn als provocerend uit te leggen uitlatingen geweest van officiële zijde.'

Het is uiteraard gemakkelijk de tegenpartij te beschuldigen begonnen te zijn met geweld, als je je laat belegeren in een kraakpand: je lijkt dan wel in het defensief. Ongeregeldheden bij een als vreedzaam aangekondigde demonstratie tegen een kernreactor in Doodewaard of Brokdorf blijven dan uit - maar dan bereik je ook niets. Bij de voorbereidende conferentie voor de demonstratieve mars naar de kernreactor in Brokdorf op 15 februari 1981 werd, volgens een woordvoerder, dan ook bewust opengelaten 'was passieren soll in Brokdorf' (*Neue Zürcher Zeitung* 16-2-1981). Zo kun je de voorspelbare ongeregeldheden altijd nog toeschrijven aan andere, minder vredelievende groeperingen. In de *NRC* van 6 mei 1980 een klacht van het Landelijk Overleg Kraakgroepen over toenemende agressie tegen krakers [...] het LOK zal in die gevallen niet hard terugvechten [...] de krakers vinden dat de politie niet krachtdadig genoeg tegen knokploegen optreedt.' Of in een bespreking in de *Volkskrant* van 10 maart 1981 van een aan kraken gewijd nummer van *Jeugd & Samenleving*: 'In alle artikelen en gesprekken stellen de krakers uit eigen ervaring vast dat ze tot ongewenst geweld gedwongen worden door de militaire operaties rond hun woningnood.'

Twee stenengooiers, een leraar en een onderwijzer, bekenden voor de Amsterdamse politierechter mevrouw G. van Erp Taalman Kip 'uit woede over het huns inziens nodeloze geweld van de politie te hebben gehandeld'. Maar die zelfde leraar protesteert twee dagen later in een ingezonden anonieme brief in de *Volkskrant*: 'Ik heb namelijk wel degelijk stenen gegooid vanuit een duidelijk politieke invalshoek... MEers zijn slechts robots, vlees gehuld in helmen, schilden en stokken, "dingen" die ongelijkheid willen handhaven. En dat heeft niets meer te maken met de bescherming van de democratie. De

democratie bestaat niet en is voor geen enkele opstandeling herkenbaar.' En de dienstweigeraar Henny Kenkhuis schrijft in de *Volkskrant* van 11 november 1980: 'De vraag is zelfs of de term antiparlementair nog wel van toepassing is. Veel meer zijn ze a-parlementair. Niet de totstandkoming van besluiten, maar de uitvoering ervan is het doelwit.' De heer Kenkhuis beroept zich dan op 'een flink aantal mensen': 'Geen kerncentrale kan blijven draaien als dat niet kan worden aanvaard door een flink aantal inwoners.' Maar hoe groot is dat aantal, niet de meerderheid, want dan was in een democratie geen geweld nodig. Dat is de topos van kwaliteit tegenover kwantiteit, de 'volonté générale' van het volk die, volgens Rousseau of Lenin door een elite of avant-garde wordt belichaamd. Minachting voor gewone mensen. Als aaneen oproep tot staking in San Salvador geen gevolg wordt gegeven, dan gaat een legertje guerrillastrijders toch door; als een algemene vrouwenstaking dreigt te mislukken, dan worden er acties beraamd die de lens van de camera nog kunnen vullen. Stilistisch wordt deze dubbelzinnigheid tot uitdrukking gebracht in de synecdoche 'Het Volk van San Salvador' in plaats van een deel van het volk. 'Groningen bang voor aardgasboringen'; dat was een actiegroep. Synecdoche en de verwante metonymia werden in de klassieke retorica als te poëtische tropen vermeden; zelfs uitdrukkingen als 'Rome verklaart de oorlog'; 'de Annalen vertellen', zo leert mijn *Anti-Barbarus* mij.

Uiteraard kunnen aan een sinds lang gevestigde orde altijd meer wandaden worden toegeschreven dan aan de onbedorven jeugd, een fris stel revolutionairen. Die beginnen pas.

[8]
Conventie en rol

Uit het hopeloze, ontwrichte karakter van elk debat dat bestaat uit wederzijdse beschuldigingen, blijkt wel het nut van conventies in het algemeen, waaronder die van de verdeling van de bewijslast. In de retorische juridische traditie heet provocatie omkering van de bewijslast. Het gaat bij de verdeling van de bewijslast om de *presumptio*, het vooroordeel, vermoeden ten gunste van het aanvaarde of de bestaande toestand, dat gecoördineerd is met het *onus probandi*, de bewijslast, die berust bij de klager in juridische processen, en bij uitbreiding bij iedereen die iets nieuws te berde brengt: *necessitas pro-*

bandi incumbit ei qui dicit, non ei qui negat. De lezer van een tekst - deze tekst bij voorbeeld - mag dus bij zijn mening blijven totdat de schrijver - ik - hem overtuigd heeft van het tegendeel. Maar bij een voortgezet debat, bijvoorbeeld van filosofen, is het niet meer duidelijk 'wie begonnen is'. Bestaat er bij voorbeeld nog een presumptio ten gunste van de waarnemingen van de zintuigen, na alles wat daartegen is ingebracht? Wat moet er dan bewezen worden, dat de zintuigen toch in het algemeen betrouwbare gegevens leveren, of het omgekeerde? Of geldt de presumptio het vooroordeel van 'de gewone man', die over het algemeen tussen betrouwbaarheid en onbetrouwbaarheid van zijn waarnemingen denkt te kunnen oordelen? Moeten de sceptische of idealistische filosofen zich daar altijd weer als nieuwlichters tegen afzetten?[1] En hoe staat het met godsbewijzen; als de gewone man over het algemeen in God gelooft, moet dan door de atheïst steeds weer bewezen worden dat God niet bestaat? Ik denk dat het zo in elkaar zit: wie een voor zijn publiek onwaarschijnlijke stelling poneert, moet met bewijzen komen. Maar wat voor de ene groep nieuw is, is voor de andere groep een aanvaarde gemeenplaats. De verdeling van de bewijslast is in het algemeen alleen duidelijk in een homogene, traditionele maatschappij, en zij strekt dan ten voordele van het bestaande en traditionele. Vandaar dat er in een maatschappij die snel verandert, of gekenmerkt wordt door grote meningsverschillen, niet duidelijk is wie wat moet bewijzen, omdat niet duidelijk is wat nieuw en onverwacht is, voor welk deel van het publiek. Dan komt er niet veel terecht van debatten, tenzij van tevoren de rollen goed zijn verdeeld zoals in juridische processen, bij academische promoties en dus in principe bij elk wetenschappelijk onderzoek. Het is dus een conservatief goed je in het algemeen aan de spelregels van het debat te houden, want een dergelijke conventie richt zich in het algemeen tegen degeen die iets nieuws moet bewijzen.

Alle conventies zijn behoudzuchtig, antirevolutionair. Ze beperken snelle wisselingen in machtsverhoudingen. Maar dat betekent niet dat ze alleen de machthebber voordeel bieden. Verre van dat, als elk ritueel gedrag beschermen ze, met eventueel behoud van de bestaande machtsverhoudingen (maar op welk generalisatieniveau?), de zwakkere. Dat geldt voor kleinigheden als opstaan in de tram voor dames en de wederzijdse groetplicht voor militairen, want een officier die groet slaat niet.

Dat zijn details uit meer omvattende erecodes, idealen van ridderlijkheid, die vrouw en vijand verrassend effectief kunnen beschermen.[2] Ze hinderen wie er zich niet aan houdt, en werken dus in het nadeel van wie zijn wil door wil zetten tegen de regels in. In een egalitaire maatschappij verliezen de erecodes hun simpel dwingend karakter, wat tot gevolg heeft dat men oneerbaar handelen niet zo gemakkelijk meer kan beoordelen, en dat leidt tot verlaging van het peil van betrouwbaarheid. Strenge juridische regels en bureaucratie, 'l'esprit légaliste', zijn dan de meest voor de hand liggende oplossing.[3]

Die regels kunnen nog steeds verzachtend werken want het keurslijf van victoriaanse conventies werkte voor onze begrippen verstikkend genoeg. Alleen, als maatregelen genomen worden met de gedachte dat mensen zich niet vanzelf - uit conventioneel fatsoen - aan de regels zullen houden, dan is willekeur het gevolg en dus nog grotere onrechtvaardigheid, nu tussen mensen die zich aan de wet en regels willen houden en wie dat ongestraft niet doen. Dan komt de noodzaak van een gevaarlijk onderdrukkingsapparaat op.

Er is een andere manier om conventies draaglijk te maken. En dat is door de nadruk te leggen op de vaste band die conventie verbindt met situatie: het badpak aan het strand, maar niet in de stad, het decolleté aan het diner, en niet 's ochtends vroeg, en helemaal niets aan in bed. Die situaties kunnen ook gedefinieerd worden naar rollen. Het besef een rol te spelen - en dat rollen gespeeld worden - maakt verdraagzaam, want degeen die een rol speelt weet dat hij hem kan verwisselen voor een andere rol, en dat ook anderen, als zij zich op een bepaalde manier gedragen, dat bij andere gelegenheden anders kunnen doen. De rol schept distantie tegenover eigen en andermans gedrag. Dat geldt ook voor de redenaar in zijn rol van redenaar, en zelfs in zekere zin voor de standpunten die hij in zijn rol te berde brengt.

Omdat spreker distantie heeft tegenover de rol die hij in het publiek speelt, kan hij zich privé andere rollen veroorloven. Het retorisch ethos is niet zozeer een natuurlijke toon als wel een artificieel register. Een rol wordt het gemakkelijkst herkend door het register. Het register kenmerkt zich door afwijkingen op alle talige niveaus, fonisch, syntactisch en lexicaal, waarbij ook de paralinguïstische symbolische tekens horen, zoals houding en gebaar.

Het vermogen snel van rol te kunnen wisselen is een teken van

urbaniteit. De gek daarentegen is de gevangene van één rol, hij heeft geen distantie. In de urbaniteit als levenskunst ontmoeten esthetische en ethische normen elkaar. Niet zozeer geld als wel een liberale opleiding maakt vrij, de opleiding in de triviale *artes liberales*: grammatica, dialectica, retorica. Zij maken verbale wendbaarheid mogelijk, zodat alle registers, ook die van de niet-opgevoeden, gehanteerd kunnen worden.

Voor elk sociaal contact is distantie nodig. De prijs van een geringe distantie is de schaamte achteraf over een woedeaanval, dronkenschap, een vlaag van waanzin. Een woedeaanval heeft geen succes (bij voorbeeld van de leraar voor de klas), beheerste woede wel.

De retoricus speelt in elke situatie zijn rol, hij is anders op het redenaarspodium dan in de intimiteit van het huisgezin, hij spreekt zijn kinderen anders toe dan zijn vrouw in bed, hij is verliefd met zijn maîtresse, familiair met zijn minderen, eerbiedig jegens zijn meerderen, minzaam tegenover zijn gelijken, en autoritair als hij zijn gezag moet laten gelden. Maar zijn grootste verdienste ligt hierin dat hij overal even eerlijk overkomt. Hij bereikt dit effect door, dank zij de distantie, ook uit zijn rol te kunnen vallen, hij maakt grapjes met zijn ondergeschikten om hun een gevoel van vrijheid, en dus van verantwoordelijkheid te geven.[4] De redenaar is altijd wat ironisch. Het zijn dan ook toneelspelers, verkleed in toga of driedelig kostuum! Maar het spel maakt nog niet hypocriet. Hoe meer rollen men beheerst, hoe veelzijdiger en genialer. Snelle aanpassing aan wisselende omstandigheden heet tegenwoordig intelligent, en wordt gedeeltelijk erfelijk bevonden. Vroeger werd het onderwezen.

De officier van justitie treedt op als vertegenwoordiger van Recht en Orde. Daarbuiten moet hem vrijheid gegund worden, binnen zekere grenzen, om zich anders - wellicht gezien vanuit zijn rol, zelfs onmaatschappelijk - te gedragen. Het hoeft geen enkele verbazing te wekken als officiers van justitie, bij voorbeeld in een interview, zo ‘anders’ overkomen. Het zelfde geldt voor het veelzijdig gedrag van de victoriaanse gentleman. Het gaat hier om het publiek karakter van de redenaar, zoals dat uit zijn optreden blijkt. Vergelijk, wat dat betreft, het onderscheid tussen het karakter van een schrijver ‘als mens’, bij voorbeeld Thackeray, en het karakter zoals dat uit de werken van Thackeray, als schrijver, naar buiten komt.

Dat karakter van de redenaar is gelijk aan zijn reputatie, en wordt gevormd door het ethos (gewoonte, gezindheid), de bewonderens-

waardige gezindheid zoals die uit zijn redevoeringen blijkt. Zo werd het woord karakter in de betekenis van ‘reputatie’ nog in de achttiende eeuw gebruikt. Vandaar dat de reputatie van de redenaar - het *argumentum ad auctoritatem* - zo'n rol speelt.

Het publiek karakter van de spreker wordt bepaald door het af te meten aan beroepseer of in meer algemene zin standseer. Vandaar het uitgebreide net van conventies waar het optreden van de redenaar in gevangen zit. Ook de rechter wordt geleid door zijn streven hoogachting te verwerven bij een publiek. Het hangt er dus maar van af bij welk publiek. Wil hij in de gunst komen van de rijken of van de armen? Is hij bang voor het oordeel van een linkse of van een rechtse krant? In al die gevallen is hij partijdig; het is te star om in het ene geval van klassejustitie te spreken, in het andere geval niet, of van omgekeerde klassejustitie. Het is het beste als hij in de gunst wil vallen van zijn collega's, de rechtsgeleerden.

De beroepseer werkt afschrikwekkender dan het alziend oog van God of de dominerende vaderfiguur, al is de laatste wellicht dienstig voor het aankweken van eergevoel. Slechts de kanslozen of zij die niet aan hun carrière of de continuïteit van hun bedrijf hoeven te denken, hebben geen belang bij eer; de allerarmsten worden daarom met behulp van preken, ondemocratisch onderdeel van het demonstratieve genre, of in mass ‘demonstraties’ door de in retorica doorknede elite gemanipuleerd. Rijken - en vrouwen - worden minder streng gestraft, omdat voor hen de krenking van de eer al voldoende lijkt. Vrouwen, hoewel ook kansloos, kunnen, als zij behendig hun eer hanteren, daar vrijheid door verwerven, zoals in de achttiende eeuw in Engeland, of macht, zoals in de Oriënt. De hoogste kringen hebben niet zo veel behoefte aan een boven hen gestelde, al dan niet godsdienstige, autoriteit. Ze zouden genoeg moeten hebben aan hun omgangsvormen, en als ze dan libertijns, sceptisch of vrijzinnig worden, en zich niet te snel bedreigd voelen, dan kunnen zij het land tolerant besturen.

Naarmate de deelnemers zich van hun rolkarakter bewust zijn, zullen ze het spel ook minder serieus spelen. Voor- en tegenstanders erkennen het nut van elkaars rollen; actiegroepen zijn nuttig, maar Wiegel ook, en Den Uyl apprecieert diens rol wel.

Foto's in de krant van met elkaar schertsende politieke tegenstanders in de Kamer stemmen mij tot tevredenheid. Anderen niet; zij concluderen dat het politieke spel gelijk is aan gekonkel, want de tegenstellingen zijn toch immer alleen maar gespeeld?

De test voor een echte retorische instelling is dat je volkomen van je gelijk overtuigd bent, en toch je gelijk ter discussie stelt. Dat element in Brechts *Verfremdungstheorie* werd terecht door de Partij gewantrouwd.

Uiteraard kan niet altijd verlangd worden dat de verdachte sportief meespeelt, dat komt hoogstens voor als de verdachte er belang bij heeft, wat reputatie betreft, bij de elite te behoren. Vandaar dat de rol van de verdachte veelal wordt overgenomen door de welopgevoede advocaat, van wie men hoopt dat hij wel belang heeft bij een fatsoenlijke carrière. Voor dat fatsoen worden waarborgen geschapen: opleiding, karakter, inkomen. Advocaten wisselen van zaken, nu eens voor de werkgevers, nu eens voor de stakers, en ze worden per geval betaald. Wie openlijk voor geld pleit heeft een goed excuus voor overdrijvingen, maar wie eigen waarde verdedigt pocht. In het algemeen worden de pleitbezorgers voor de armen onder de rijken gerekruteerd, omdat men denkt dat zij alleen door de luxe waarin zij leven de nodige distantie jegens andermans zaak kunnen opbrengen, en tegen het belang van hun eigen klasse kunnen pleiten.

Eindnoten:

1 N. Rescher, *Methodological Pragmatism, A Systems-Theoretic Approach to the Theory of Knowledge*, Oxford 1977, hfst. 12, 'A Rebuttal of Scepticism', blz. 201 e.v.
2 Ik verwijs hier niet naar de werken van Tönnies, die ik teleurstellend vond, maar naar de behandeling van H.D. Duncan, *Symbols and Social Theory*, New York 1969 deel II, 'Taste, Custom and Art', § 4, 'Tönnies on Taste and Custom', § 5, 'Tönnies on Aesthetic Norms', blz. 49 e.v.
3 A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, (1850), in *Oeuvres*, I, 1967, hfst. 18, 1 en hfst. 8.
4 Voor rolgedrag, maar ook voor het nut van het afstand nemen van je rol, het 'uit je rol vallen', E. Goffman, *Encounters*, Harmondsworth 1972. (1961[1]), 'Role Distance', blz. 73 e.v.

[9]
Conventies van het debat

Een van de belangrijkste wellevendheidsconventies die een discussie mogelijk maken is wel het laten uitspreken van de tegenstander. Vandaar dat de zaak vaak zo wordt gereguleerd dat de sprekers elkaar niet direct toespreken, maar via de Voorzitter. Andere conventies zijn verwant aan de voorschriften van de logica. Zo luidt het principium contradictionis, als grondslag niet van de logica maar van het welgeordend debat, dat iemand zich niet onbekommerd mag tegenspreken. Je mag verwachten dat iemand zich aan zijn woorden houdt, en tevens bereid is de meest voor de hand liggende consequenties uit zijn woorden voor lief te nemen. Dat is weer wat anders dan logische implicatie.

Als hachelijke regel geldt dat de redenaar niet mag liegen. Beter geformuleerd, de redenaar moet zorgen dat hij zich niet op een leugen laat betrappen, want dat gaat met zo veel schande gepaard dat de redenaar daarom alleen al heeft verloren. Dat geldt ook voor de wetenschap: opzettelijk verdraaien van feiten, plagiaat, ze zijn niet strafbaar, maar als het goed is, is de ontmaskering ervan een absolu-

te belemmering voor een verdere wetenschappelijke carrière.

Het is duidelijk dat de enige mogelijkheid voor het betrappen op dergelijke oneerbare daden het bestaan van een vrije discussie is, waarbij vooral het recht van vragenstellen, het recht ook de meerdere te ondervragen, belangrijk is. We kunnen het dan zo stellen dat de mens evenveel tot liegen geneigd is als hij het zich kan veroorloven. Men denke aan de leugens in totalitaire staten verspreid, of liever, ze worden er dank zij onze vrije pers op betrapt. Een leugen is niet gelijk aan een onwaarheid, het gaat erom dat iemand denkt dat wat hij zelf zegt onwaar is op het moment dat hij dat zegt. De regel blijft hachelijk, juist omdat aan de redenaar, in partijdige presentatie, in ironie of in verzwijgen, zo veel grensgevallen gegund zijn, maar ook hier kunnen we zeggen: gegund, omdat juist liegen niet gegund is. Gegund trouwens ook omdat volstrekte eerlijkheid - maar zonder iets te verzwijgen - alleen al door het karakter van de taal onmogelijk is. En ongewenst! Voor de wetenschap is het verschil tussen opzettelijke omissie en iets niet opgemerkt hebben, tussen verdraaiing van feiten en een wat andere weergave van een tekst, zeker waar het filosofische teksten betreft, moeilijk te trekken. Maar in al die gevallen is de basis voor een discussie toch het vertrouwen dat de ander niet liegt.

Hoe groter de groep die deelneemt aan een discussie, of hoe groter het publiek dat overtuigd moet worden, hoe moeilijker de mogelijkheid tot effectieve controle op dit punt. Dan zou de beroepseer, het liefst omgezet in een verinnerlijkt geweten, des te groter moeten zijn. Helaas is dat niet zo, en kunnen politici, journalisten, maar ook beoefenaren van de wetenschap, zich veroorloven te liegen. Dan moet de hoorder of lezer terugvallen op vooroordelen: dat zal wel niet, want volgens mij zit de wereld niet zo in elkaar. Tot schade van de vooruitgang tot beter inzicht. De retorica voedt op tot welwillende en tegelijk wantrouwende hoorders of lezers. Gebrek aan vertrouwen in de eerlijkheid van de andere partij leidt vanzelf tot een principieel wantrouwen, waarin men discussie als zinloos schuwt. Als dat wantrouwen algemeen om zich heen grijpt gaat de samenleving ten onder.

Vandaar dat de liberaal, die ik nu gelijkstel met de democraat en de retoricus, naar een samenleving streeft, of die in stand wil houden, die waarborgen voor vrije discussie biedt, en dat wil onder afwijzing van de totalitaire staat zeggen: instelling en behoud van onafhankelijke instituties.

Poolse dissidenten vroegen in 1979 een scheiding tussen partij, regering en rechtspraak en om het recht op controle van de uitvoerende macht, kortom, herstel van de *trias politica* van Montesquieu, die dan ook een geslaagde poging is absolute macht efficiënt in te perken. Het is ergerlijk dat de marxistisch-leninistische staatsopvatting de liberale staat ziet als reactionair machtsinstrument van de bourgeoisie, als middel van de heersende klasse om uitbuiting in stand te houden.

[10]
Concurrentie van meningen

Het is een bron van ergernis voor elke dogmaticus dat hij moet aanzien hoe zijn eenvoudig gelijk niet door allen wordt gedeeld, en aangezien iedereen er wel wat dogmatische overtuigingen op na houdt- en ik ben daar allerminst schaapachtig in - is vrijheid van meningsuiting een bron van voortdurende ergenis voor iedereen. Die ergernis wordt slechts in toom gehouden door het besef dat wie pleit voor afschaffing van die vrijheid, wel goed moet oppassen dat zijn eigen mening niet verboden wordt. Nu is vrijheid van meningsuiting vrijheid van concurrentie van meningen en wie, op dogmatische gronden, ertoe komt om concurrentie van goederen - in de liberale economie - als kwaad te zien, zou eigenlijk ook de concurrentie van meningen - en vooreerst van die meningen die tegen het eigen gelijk ingaan - moeten willen afschaffen. Het argument daarvoor kan ook ontleend worden aan het streven naar gelijkheid. Want in het verschil van mening zit ook dat element van ongelijkheid dat bij de concurrentie van goederen zo naar voren komt: de een krijgt meer gelijk dan de ander, omdat hij slimmer is of meer heeft geleerd. Bepaalde marxistische utopieën denken dan ook aan een toekomstige gelijkheid op reusachtig niveau: de gemiddelde mens zal oprijzen tot de hoogten van een Aristoteles, een Goethe of een Marx, dacht Trotski; en daarbovenop zullen nieuwe pieken oprijzen. Dat laatste is dan weer jammer, want niet goed voor het zelfvertrouwen van de gemiddelde Aristoteles, Goethe en Marx.[1] De ongelijkheid blijft bestaan zolang er concurrentie is. Het alternatief is het reële socialisme in de communistische landen. Daar gaat concentratie van economische macht in handen van de staat gelijk op met monopolisering van opinie. Van het laatste zijn Goelagarchipels het resultaat. Het gaat mij

vooreerst om de concurrentie van meningen. Een actiegroep die een rij oude huizen voor afbraak wil behoeden, doet er verstandig aan als tegenstander niet het gemeentebestuur maar een kapitalistische ontwikkelingsmaatschappij te kiezen, of als het gemeentebestuur de tegenstander is, dan het bestuur in zijn huidige samenstelling, de wethouder zelf, niet het feit dat het gemeentebestuur zo is geregeld dat het inspraak mogelijk maakt. Dan pas is het mogelijk om na de overwinning door te gaan met actievoeren, tegen de zelfde of een nieuwe tegenstander.

Maar wat zou er overblijven als het systeem van vrije discussie overwonnen was? Toch weer een overheid, of nu juist personen die maatregelen willen nemen die tegen het belang van sommigen ingaan, of tegen hun overtuiging van wat het beste is? Wat moeten we ons als alternatief voorstellen? Een paradijselijke droomwereld waarin iedereen het vanzelf met elkaar eens is, en vanzelf, zonder aansporing het beste doet? Maar dan zou ieders individuele belang moeten samenvallen met het individuele belang van ieder ander. Maar zo overvloedig hoeft het algemeen belang niet te worden gedefinieerd. Het punt is voor mij nog niet eens dat er een oneindige overvloed van goederen nodig zou moeten zijn om de situatie te vermijden dat iemand iets ten koste van iemand anders wil hebben, erger lijkt mij de volstrekte eenstemmigheid. Aangezien een paradijs van volkomen wijzen niet alleen onmogelijk is maar ook onwenselijk - zo ontstellend saai als elke uitgewerkte paradijsvoorstelling - moeten we niet alleen het nut maar ook de noodzakelijkheid van meningsverschil voorop stellen. Een samenleving waarin geen bestrijdbare meningen voorkomen is ondenkbaar. Maar elke strijd is alleen maar mogelijk dank zij een tegenpartij, en elke overwinning alleen als er een verliezer is. Men kan hopen dat men zelf niet de verliezer zal zijn, maar men kan niet strijden zonder tegenstander.

In een wat ik noem trapsgewijze dialectiek staat het democratisch systeem een trapje hoger dan de strijdende meningen die binnen het systeem mogelijk worden gemaakt. Binnen het systeem het systeem zelf aanvallen is als het ware het voeren van een oorlog met buitenlandse agenten in het binnenland.

De democratie is het kader waarbinnen tegenstrijdige opvattingen ‘links’ of ‘rechts’ kunnen worden genoemd. Dan is het niet meer mogelijk een democratie zelf op de zelfde manier links of rechts te noemen.

Een scheiding tussen metaniveau en objectniveau maakt het mo-

gelijk tegenstanders van democratie aan het woord te laten mits het onderwerp van gesprek niet de verkieslijkheid van de discussie zelf is. Marcus Bakker is, door zijn scherpzinnigheid en zijn gebrek aan verantwoordelijkheid, onmisbaar in het parlementair debat, ook al is de CPN dat niet. Want dat een pleiter onvoorwaardelijk aan zijn stelling vast blijft houden is, hoewel hinderlijk voor de besluitvorming, op zich nog niet onoverkomelijk. Het komt nu eenmaal niet vaak voor dat men zich door een discussie laat beleren. Er is dus plaats voor onwankelbare overtuigingen binnen het systeem, zij het met mate, want het systeem werkt pas goed als discussianten bereid zijn hun eigen stellingen ter discussie te stellen en dus ook naar de argumenten van de ander te luisteren. Het is dan wel vervelend dat je, binnen het systeem, niet makkelijk je zin kunt krijgen, tenzij door te spelen op de meegaandheid van anderen en dat is niet helemaal eerlijk: ‘Ik heb gelijk, en ik vind dus dat jij degene bent die zijn mening moet herzien.’

Vandaar het belang van distantie tegenover eigen gelijk, het gevoel dat je het allemaal niet zo ernstig meent, dat je overvraagt. Dat spel is typerend voor elke onderhandelingssituatie, ook die bij voorbeeld van het kopen van een tweedehands auto. In een wereld van vaste prijzen komt dat misschien niet zo duidelijk naar voren, maar juist die onderhandelingssituatie schept een band (denk aan de eindeloze discussies, met aangeboden koffie, in een oosterse bazaar), ja ook de meest intieme conversatie tussen gelieven, die immers toch altijd wat van een verleidingssituatie moet houden om spannend te blijven, is een onderhandelingssituatie. Echte intimiteit komt alleen in begenadigde, haast mystieke momenten voor. Vandaar dat de retoricus wat zijn eigen standpunt betreft vaag of dubbelzinnig zal blijven, tenzij hij door de tegenstander tot duidelijkheid gedwongen wordt.

Ik denk dat een parlementair debat over een boycotactie van Zuid-Afrika geen goed debat is, als er niet ook een voorstander van de apartheidspolitiek aan het woord is gekomen. Het kan zijn dat hij geen goede argumenten heeft om het apartheidsbeleid te verdedigen. Maar hij kan dan toch zijn tegenstanders dwingen precies aan te geven welke veranderingen zij wenselijk achten, wanneer zij tevreden zijn, en hij kan hun de averechtse effecten van hun bemoeienissen onder ogen brengen. Het gevolg zal dan niet zijn dat de tegenstanders bekeerd raken of dat het voorstel verworpen wordt, maar de tegenstanders zullen worden gedwongen hun standpunten te preci-

seren of zelfs hun uitgangspunten te expliciteren. (Is het wel vanzelfsprekend dat Nederland moet ingrijpen in de ontwikkelingen van Zuid-Afrika?)

Dergelijke preciseringen van standpunten en explicitering van uitgangspunten verzwakt de positie van elke pleiter, want precisering is nadelig in elke onderhandelingssituatie. Hij moet ertoe gedwongen worden door een aanvallende strategie. Natuurlijk kunnen dergelijke debatten ook weleens vervelend principieel worden. Het gaat er mij om dat een situatie gevaarlijk is waarin een partij het alleenrecht heeft om agressief de tegenstanders op principiële punten tot duidelijkheid te provoceren. Dat was de situatie die in Amerika zelf en dus ook in Europa na 1969 is opgetreden in het Vietnamdebat, en hij duurt nog voort in hachelijke kwesties als de guerrillastrijd in Midden-Amerika. Er was een tijd dat het onfatsoenlijk was om te vragen: Wat doen de Noordvietnamezen in Zuid-Vietnam? En wat willen ze daar nu precies? Het zelfde als in China en Rusland? En hoe ver reikt Uw steun? Wat is de toestand waar U naar streeft? Omdat die vragen niet vaak en duidelijk genoeg bleven worden gesteld, kunnen de protesteerders van toen zich nu nog steeds vaag blijven verontschuldigen dat zij dit niet zo bedoeld hadden.

Het democratisch debat werkt het beste in de kleine kring van vrienden, geleerden, directeuren of ministers, hoogstens in een voltallige ledenvergadering van een kleine vereniging, mits die een hechte gemeenschap vormt. Men probeert dan zo lang mogelijk oprecht elkaar door argumenten te overtuigen totdat consensus is bereikt. Een besluit met meerderheid van stemmen is een teken dat er iets mislukt is. De minderheid is dan of aanzienlijk dommer of wijzer dan de meerderheid of is niet bereid iets te doen dat tegen haar belang of dat van de groep die zij vertegenwoordigt indruist.

In feite zweeft de democratie wat besluiteloos in tussen twee van de topoi waarop Perelman zijn moderne topica baseerde: die van kwaliteit en van kwantiteit. De ideale situatie is bereikt als beide samenvallen. Maar hoe weten we dat het gelijk van de meerderheid ook het beste gelijk is? Het is dan ook begrijpelijk dat het retorisch waarheidsbegrip, waar het gaat om nuttige, rechtvaardige of schone besluiten van een grote gemeenschap, niet verder komt dan het pragmatische stadium, op zich een democratisch waarheidsbegrip. Het is dan genoeg dat de meerderheid achteraf geen ongelijk krijgt. Maar de criteria zijn zo vaag, de maatschappij zit zo ingewikkeld in elkaar

- of liever, de voortdurende debatten zorgen voor zo veel verwarring - dat haast niemand hoeft toe te geven dat een besluit faliekant heeft uitgewerkt.

Eindnoten:

1 R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, blz. 241 e.v.

[11]
Inspraak is je zin niet krijgen

Voorkeur voor discussie betekent een afkeer van apodictische waarheden, en dan vooral van die waarheden die boven alle discussie verheven worden, omdat ze aan een bovenmenselijke openbaring of een tirannieke regeringsmacht hun autoriteit ontlenen. Niet-discutabele waarheden zijn slechts die waarheden die buiten een bepaalde discussie worden gehouden, omdat ze in dit bepaalde geval door alle discussiepartners aanvaard worden, en dan als zodanig dienst kunnen doen als de noodzakelijke basis van overeenstemming. Die afkeer van ondiscutabele autoritaire uitspraken betekent een voorkeur voor inspraak op zo veel mogelijk terrein, mits wordt ingezien dat democratie en inspraak alleen zin hebben als ze ervoor zorgen dat iemand - en niet speciaal de overheid - zijn zin *niet* zomaar kan krijgen, en dus in het algemeen: dat 'je' je zin niet, en nooit helemaal, krijgt. De zoon die wou roken, terwijl de moeder liever wou dat er niet gerookt werd, beriep zich ten onrechte op het principe van inspraak of democratie, toen hij zijn zin doorzette. Hij was autoritair. Zijn excuus was dat hij zijn moeder als autoriteit ervoer.

Voor zover een actiegroep zich keert tegen een als absolute autoriteit ervaren overheid, kan zij met recht zeggen dat de inspraak mislukt is als ze haar zin niet heeft gekregen.

'Jezelf zijn', opgevat als in alle gevallen 'je zin kunnen doen', de psychologie van het totale egoïsme heeft alweer zijn parallellen in de tijd van de sofisten. Maar 'zin' is geen vooraf gegeven grootheid. In freudiaanse betekenis is het narcissistisch gevoel van almacht oorspronkelijk onbeperkt; het wordt ingeperkt door groeiend inzicht in de mogelijkheden van je zelf, of anders door de harde werkelijkheid. Het is opvallend, zij het niet opvallend genoeg om er een boek aan te wijden, dat zo veel teleurgestelde revolutionairen zich tot mystieke meditatie hebben bekeerd. Twee kanten van het zelfde narcissisme?[1] De revolutionair is in ieder geval iemand die zijn zin ten koste van alles wil doorzetten. Bij de Rode Brigades in Italië leidt dat, in hun meest recente pamfletten, tot een paranoïde zelfrechtvaardiging.

Ieder die tegen ze is, maakt deel uit van de grote samenzwering van de Imperialisten, of is er op zijn minst een lakei of huurling van. Dus zijn het symbolen waarop geschoten mag worden. De logica is onverbiddelijk. De relatie met het marxisme wil ik op dit punt in zoverre leggen dat het marxisme niet precies aangeeft waaruit de heilstaat zal bestaan, of wanneer hij zal beginnen, en dus in afwachting van het gebeuren onbeperkte ontevredenheid mag, of zelfs moet, kweken, waarbij de staat met zijn symbolen als onderdrukker geldt.

Het is alsof je de huisvrouw erop wilt wijzen hoe ergerlijk het is dat de etenswaren zo snel bederven, zonder zelf ook maar enige notie te hebben dat dat euvel door een - nog niet uitgevonden - koelkast zou kunnen worden beperkt.

Het democratisch socialisme heeft het probleem niet opgelost, sinds aan het eind van de vorige eeuw Bernstein bepleitte het socialisme niet via gewelddadige revolutie maar via het parlement teweeg te brengen. Sindsdien worden kleine parlementaire resultaten bereikt, maar dit alles toch in afwachting van de heilstaat. Dan wil de socialist toch vaak meer dan mogelijk is, zodat er in elke socialistische partij elk ogenblik een strijd kan uitbreken tussen ‘een realiteitsdenken waar geen enkele inspiratie van uitgaat’ en ‘een “we spelen de sterren van de hemel”-geloof’; tussen ‘een extreem opportunisme aan de ene kant en een fantastisch meeslepend woordgebruik aan de andere kant’ (W. Gortzak, ‘Dat tweestromenland kun je wel vergeten’, *HP extra* 1979, blz. 13). Maar dat ‘realiteitsdenken’ is een ander woord voor rekening houden met de mening van nog onbekeerde anderen, die in het democratische spel evenzeer hun zin willen doorzetten. Discriminatie van homoseksuelen in Amerika kan het gevolg zijn van een in het oog van heteroseksuelen gelukte inspraak.

Democratie en inspraak zijn manieren om ‘je’ zin *niet* te krijgen. Het gaat immers bij zulke procedures om het beperken van macht, en daarmee om de beperking van het doorzetten van eigen zin, uitgedrukt in eigen overtuiging, gelijk. Dat het krijgen van gelijk gepaard gaat met machtsstrijd is niet erg, ja, het is erg goed dat omgekeerd de machtsstrijd in een goede democratie gevoerd wordt als ware het een strijd om gelijk te krijgen, dat wil zeggen gecamoufleerd wordt met redelijke argumenten. Maar wie absoluut zijn gelijk, zijn zin, wil doorzetten streeft naar absolute macht, en naarmate hij, als revolutionair, succes heeft zal hij meer verbitterde tegenstand ontmoeten. Hij zal gedwongen worden op dat moment van zijn macht gebruik te

maken, want als iedereen eensgezind was, had hij die macht niet nodig om zijn maatregelen door te voeren. Hij had zelfs geen macht, hij was dan niet meer dan uitvoerder van een consensus. Maar zo werken revoluties niet. De wrede opstand in de Vendée, met gelijke wreedheid door de jakobijnen onderdrukt, is daar het eerste gruwelijke voorbeeld van. Vandaar het belang van het streven naar consensus op grond van discussie, want het gaat al evenmin om de eensgezindheid die (tijdelijk) bereikt kan worden door charismatisch, en dus autoritair, leiderschap.

Eindnoten:

1 Zie H.G. van der Waals, 'Over Narcisme', in P.J. v.d. Leeuw, e.a. *eds. Hoofdstukken uit de hedendaagse psychoanalyse*, Arnhem 1967, blz. 57; en voor een verband tussen revolutionaire activiteiten en narcissisme het irritante boek van Ch. Lask, *The Culture of Narcissism, American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1978; of het aan het 'Ik-tijdperk' gewijde kerstnummer van de *Haagse Post*, 27 december 1979. Vergelijk ook de ontwikkeling van het logisch denken volgens Piaget, I [13].

[12]
Concurrentie van meningen over goederen

Als het op zijn minst onsportief is om zich van de vrijheid van meningsuiting te bedienen in een streven om de vrije meningsuiting af te schaffen, en om de rechtsorde te hulp te roepen als men de rechtsorde omver wil werpen, tegen welk systeem kan de linkse - of rechtse - opposant zich dan nog principieel keren? Tegen de kapitalistische concurrentie van de ondernemingsgewijze produktie? Maar het begint steeds meer door te dringen dat in Rusland geplande economie en geplande meningsvorming onafscheidelijk zijn. Moet hier het empirisch bewijs voor worden geleverd, of is het ook mogelijk om een logische redenering op te zetten die honderd jaar geleden ook haar aantrekkelijkheid gehad kon hebben? Met andere woorden, kan men tegen het een zijn en voor het andere? Men is tegen het kapitalisme. Maar kapitalisme is te veel een scheldwoord. Liberale economie klinkt beter, maar de liberaal is ook voorstander van concurrentie van meningen. Wat is het verschil tussen concurrerende goederen en concurrerende meningen? Om dat verschil te handhaven zouden we een scheiding moeten maken tussen geest en stof. Geestelijke goederen zouden dan op een ander niveau staan dan stoffelijke goederen en zo zou wellicht wat in het ene geval afkeurenswaard gevonden wordt in het andere geval toch toegejuicht kunnen worden. Daar is wel wat voor te zeggen, meningen gedragen zich in veel opzichten anders dan goederen, zeker gebruiksgoederen als voedsel en auto's, want ze kunnen worden tegengesproken, en dat kan niet bij materiële objecten. Het kan wel bij meningen *over* objecten. Vandaar dat het zo belangrijk is om te laten zien dat alle objecten vergezeld gaan van meningen; dat is het tekenkarakter van objecten.

Goederen concurreren niet, maar meningen over goederen wel, en de vrije markt werkt niet autonoom, maar drukt de voorkeuren van consumenten uit. Maar 'voorkeur van consumenten' is gemakkelijk gezegd: hoeveel retorische beïnvloeding van allerlei kanten gaat er niet vooraf aan de vrije keus van een consument tussen zo veel appels en sigaretten, zodanig dat het optimum van Pareto wordt bereikt? Men hale zich voor de geest de veelheid van argumenten die sinds de uitvinding van de automobiel voor en tegen zijn gebezigd, maar ook hoe de producenten vanaf het begin hun best hebben gedaan om de argumenten tegen veiligheid, gebrek aan comfort, betrouwbaarheid te ontkrachten door verbeteringen aan te brengen zodat ten slotte dank zij het vrije marktmechanisme de automobiel zo veel beter (en ook nog goedkoper) is geworden. Die verbeteringen vinden plaats binnen een systeem van waarden, waarbij de bewegingsvrijheid en de sensatie van snelheid voor grote groepen klanten als van nature de moeite waard waren, anders had de automobiel geen ingang gevonden. Zo veel vermag de retorica van de reclame nu ook weer niet. De verbeteringen werden binnen dit waardensysteem aangebracht om de gedeeltelijke bezwaren en averechtse gevolgen, gegeven het geaccepteerde nut, te ontkrachten.

Elke vrije keus is het gevolg van een debat, en dat debat wordt bepaald door de gebezigde argumenten, voor of tegen het produkt. Daarbij is het niet interessant hoe machtig de argumenten van de producenten, door middel van hun reclame overgebracht, zijn. Interessant is slechts dat die argumenten niet almachtig zijn, en een tegenwicht vinden in de argumenten die tegen het produkt pleiten. Pas als dit allemaal achter de rug is wordt besloten een auto te kopen. Vandaar dat het zo belangrijk is om te zoeken naar die punten waarop meningen over goederen zich vergelijkbaar gedragen met meningen over menselijk gedrag.

Dat gebeurt door alle produkten van menselijk gedrag, of dat nu materiële produkten zijn of immateriële produkten (opinies), te beschouwen als produkten, geproduceerd door een menselijke producent. Beide soorten goederen zijn door menselijke arbeid verkregen, en dus economische goederen. Het zijn door middel van ars vervaardigde produkten, *artefacten*, en ze staan als zodanig tegenover de natuurlijke goederen. Maar welke zijn dat? Niet de 'natuur'-produkten van de 'agricultuur', en, als de lucht om ons heen gezuiverd moet worden, dan is de lucht een artefact geworden en daarmee een economisch-schaars-goed. Omgekeerd geldt ook: schaarse goede-

ren zijn goederen die met inspanning verkregen worden. Maar als tegenvoorbeeld: een oase in de woestijn, appels aan de boom? Die zijn er toch al van nature. Maar als ze schaars zijn - en niet zo overvloedig dat er voor iedereen genoeg water en appels zijn - dan ontstaat er een machtsstrijd over het bezit van het water en de appels die, naar wij hopen, op juridische gronden kan worden beslist want anders wordt het oorlog.

Of het eigendom privé is of van een collectief, bijvoorbeeld een stam, maakt natuurlijk geen verschil. Ook al zou in een land alle privé-bezit zijn afgeschaft, dan zou dat land nog als collectief macht moeten uitoefenen als het buitenlandse schaarse goederen wil hebben. Maar de gedachte dat het privé-bezit zou kunnen worden afgeschaft binnen een collectief is een illusie, want dat kan alleen bij totale overvloed. Is er ook maar een schaars goed, dan zal degeen die dat in bezit neemt macht uitoefenen, degenen die afzien van het bezit zien af van macht op dat punt. Dit is een ingewikkelde manier om ruil te karakteriseren, die nu eenmaal vergemakkelijkt wordt met behulp van geld, kortom, we zijn bij de markteconomie aangeland.

Omdat schaarse goederen goederen zijn die normaal gesproken met inspanning verkregen worden, wordt het onrechtvaardig gevonden als iemand anders dergelijke goederen zonder inspanning verkrijgt: door ze bij toeval te vinden, door ze zonder tegenprestatie - niet als beloning - te krijgen, te erven, ja zelfs voor sommigen is het al dubieus dat men de vruchten plukt van een wel door inspanning verkregen kapitaal.

De beste manier om stoffelijke en geestelijke produkten vergelijkbaar te maken is te wijzen op het tekenkarakter van alles wat ons omringt. Dat het bij dit boek niet gaat om de materiële basis - de gedroogde inkt op het papier - van het letterteken, kan duidelijk zijn. Elk teken heeft een materiële basis, die door de zintuigen wordt waargenomen, maar het gaat bij tekens om de immateriële waarden, de betekenis ervan. Wij nemen niet de luchttrillingen waar, maar in taal de woorden en in muziek de akkoorden en melodie, en bij het, toch zo stoffelijke, beeldhouwwerk, maakt niet het materiaal de waarde ervan uit, maar de betekenis die eraan gehecht wordt.

Dit geldt ook voor de eerste levensbehoeften. Ook al zijn deze analyseerbaar in vetten, eiwitten en koolhydraten, we eten geen vetten, eiwitten of koolhydraten, maar vlees, brood of rijst. Dat is nog niet genoeg, men eet vlees, brood of rijst omdat ze een culturele waarde symboliseren. Hele bevolkingen zijn liever de hongerdood

gestorven dan ratten te eten, of brood als ze rijst gewend waren. Voedsel is cultuur, en het is een rationalisatie de voedingswaarde belangrijker te achten dan smaak of aanzien. Maar als cultuurwaarden horen ze tot de overgeleverde overtuigingen. De reclame spreekt dan van ‘added values’ en vervult met het aanprijzen daarvan een belangrijke culturele taak, die slechts beperkt wordt door het feit dat waarden wel door de reclame versterkt of bevestigd worden, maar niet gecreëerd. Het sublieme van de Alpen is een achttiende-eeuwse ontdekking, langzaam gepropageerd door filosofen en kunstenaars. Sindsdien is de Matterhorn subliem, en de reclame voor Zwitsers toerisme kan daar alleen op inhaken door eraan te herinneren en zo de overtuiging te versterken, onder andere door de Matterhorn op sublieme manier af te beelden. Door de aan de dingen gehechte betekenissen worden de dingen zinvol. Wie geen waarde aan de dingen hecht minacht ze. Men is in het genot van zijn bezit.

Dit alles is een wat gechargeerde uitweiding om te laten zien dat het op zijn minst discutabel is in hoeverre dingen en ideeën te scheiden zijn, en om te waarschuwen tegen een tweedeling in een wereld van materiële produktie en van geestelijke produktie. De tegenstelling geest en stof, het laatste opgevat als werkelijkheid, blijft evenwel zijn eigen beperkte waarde behouden. Bij voorbeeld als het erom gaat te waarschuwen tegen dagdromen. Wie hongert, heeft niet genoeg aan de gedachte aan een goede maaltijd. De dingen hebben geen stem maar kunnen wel obstructie plegen. Op dat moment worden meningen hardhandig herzien.

Dit stelt mij in staat om voorlopig de vrije produktie van materiële goederen gelijk te stellen aan de vrije produktie van meningen. Gemeenzaam moet dan zijn het vertrouwen dat concurrentie een, pragmatisch gezien, wenselijk resultaat oplevert. Dat zou dan in het ene geval zijn een hoge kwaliteit van de goederen, in het andere geval een hogere kwaliteit van meningen, waaronder de waarheid valt. Nu is het laatste het struikelblok van elk pragmatisme, en wel, omdat ook als men de mensen een grote verscheidenheid van waarden wil gunnen, men merkt dat met elkaar concurrerende meningen eerder onverenigbaar lijken, zodat men verlangt naar een beslissing van een onpartijdige rechter. Maar de rechter komt nog niet te pas. We proberen zo lang mogelijk de vrijheid, ook van tegenstrijdige meningen, te handhaven. Dan is het voorlopig beter te spreken van vergelijkbaarheid van kwaliteit zonder ons uit te spreken over een richting waarin de kwaliteit zich - naar boven of beneden - zal begeven. Wat

meningen betreft betekent dit dat in het goed verlopen debat de meningen op het zelfde onderwerp betrekking hebben; er is dus een basis van overeenstemming aangaande het onderwerp, en daardoor wordt het verschil van mening beter bepaald. Is er geen debat geweest, dan is het niet duidelijk waar de overeenstemming ligt en waar het meningsverschil. Men ziet dan ook als gevolg van debatten dat meningen polariseren en dat wil in feite zeggen dat een aantal alternatieven niet meer aan bod komt. Met alle verschillen die dan nog steeds mogelijk zijn op de geschilpunten, is er - ongenoemd want geen punt van debat - toch een grote eenstemmigheid ontstaan. Ik zeg goed verlopen, immers, een debat over voor en tegen van bijvoorbeeld kernenergie, zal pas goed verlopen als er overeenstemming bestaat over de noodzaak van uitbreiding van energievoorziening. Bestaat daar geen overeenstemming over, dan kan het debat beter eerst daarover gaan. Op die manier wil ik het ontstaan van scholen (bij voorbeeld van filosofen) of van paradigma's verklaren (in wetenschap, maar ook in kunst). Men is het eens geworden over probleemstellingen en de beste manier om naar oplossingen te zoeken. Dat maakt tevens, binnen school of paradigma, de resultaten vergelijkbaar.

Dit geldt, met behoud van aanzienlijke verschillen, ook voor concurrentie van goederen, auto's, camera's, skischoenen. Hoewel er verschillende types camera bestaan, zijn de camera's binnen een type goed vergelijkbaar. De camera's worden uiteraard meer gelijk als een centrale instantie decreteert dat alle camera's gelijk zouden moeten zijn. Gelijk, en dus niet meer zinvol vergelijkbaar! Toch lijkt het op het eerste gezicht paradoxaal dat alleen concurrentie vergelijkbaarheid mogelijk maakt en daarmee toch een zekere basis van gelijkheid. Men kan denken aan wedstrijden en poneren dat concurrentie, van hardlopers bij voorbeeld, juist de ongelijkheid bevordert, er komt een winnaar naar voren, een tweede en derde plaats, maar ook een aantal duidelijke verliezers. Zo gezien is de concurrentie een harde wedstrijd, waar noodzakelijk slachtoffers in vallen. Bij concurrentie van produkten heeft men dan vooral faillissementen op het oog, en in de race om succes bij het maken van carrière denkt men vooral aan de afvallers. De een zijn brood is de ander zijn dood. Aan de top is slechts plaats voor de top-veertig, niet voor de duizenden die, aangespoord door het succes van de Beatles, ongemerkt in het oog der wereld hun ambitie op hebben moeten geven op het dorpskerkhof.

Maar het beeld van de sportwedstrijd misleidt want een dergelijke beslissing: dit is de winnaar, die de verliezer, komt alleen voor als er een rechter met beslissingsbevoegdheid over het lot van anderen optreedt. Maar we hebben het nu nog steeds over een retorica zonder een dergelijke rechter. Bij onbelangrijke zaken (in het algemeen, niet voor de deelnemers) als sport is het wel aardig dat de deelnemers zich vrijwillig aan de uitslag van de rechter onderwerpen, maar gelukkig bestaat er ook nog de niet-wedstrijdsport, waar het niet gaat om winnen en verliezen, maar waarin toch de concurrentie meespeelt, in die zin dat een groep wandelaars bij voorbeeld bij elkaar blijft.

In [17] zal ik het belang van de rechterrol beklemtonen en ook laten zien hoe belangrijk het is dat, in een vrije maatschappij, een rechter in zo weinig mogelijk gevallen de macht heeft om voor anderen uit te maken wat het beste is, wie gewonnen heeft, wie de waarheid heeft gezegd. Het lijkt nu allemaal wat amorfer geworden, maar als we de groep wandelaars in het oog houden, zien we dat, ook al wordt niet uitgemaakt wie de beste wandelaar is, de groep toch aardig homogeen is. Dat geldt ook voor de hardlopers. Het is de scheidsrechter die onbarmhartig uitmaakt dat A gewonnen heeft, dat B de tweede plaats en C de derde plaats verovert, en de rest dus heeft verloren. Maar in sommige sporten is het verschil tussen eerste en laatste plaats een kwestie van seconden, en in alle sporten treft de gelijkwaardigheid van de prestaties. Voor dit verschijnsel is gemakkelijk een verklaring te bedenken. We zouden het woord gemakzucht kunnen kiezen, en dan opmerken dat ook de hardste lopers of hoogste springers op de Olympische spelen - natuurwonderen daargelaten - trainen om met een zekere marge van de anderen te winnen. Per kampioenschap zijn de resultaten dus homogeen. Dat het ook harder of hoger kan, wordt pas duidelijk als we records vergelijken met vele jaren tussentijd. De vergelijking met sport heeft betrekking op die sporten die te vergelijken zijn met een Moeilijke Taak, en die ook in je eentje uit te voeren zijn - hardlopen tegen het horloge; in tegenstelling tot die sporten die een soort Strijd zijn, als voetballen; daar wordt gewonnen in interactie met een tegenstander.

Op het gebied van verbale uitingen loopt deze tegenstelling parallel met het verschil tussen betoog en debat. In het debat is het peil weer direct gerelateerd aan de tegenstander - het is moeilijk briljant te debatteren met een duffe tegenstander -, in het betoog is het peil op een wat lossere manier met andere betogen, via de waardering

van het publiek, verbonden. Concurrentie van goederen volgt meer het rustige karakter van de Moeilijke Taak; althans het beeld van twee firma's die elkaar slagen toebrengen is wat ongewoon.

Alit aemulatio ingenia. De Romeinse historicus Velleius Paterculus heeft in concurrentie een verklaring gezocht voor de geconcentreerde bloei van kunsten en wetenschap: omdat Aeschylus tragedies maakte, op een bepaalde manier en met succes, probeerden Sophocles en Euripides hem in dit succes te overtreffen door op verwante manier tragedies te schrijven, daarbij die kunstgrepen uitwerkend die succes beloofden. De retorische herkomst van de theorie lijkt door de koppeling aan succes bij het publiek duidelijk. Overigens werd dit succes onmiddellijk vastgesteld door een jury: tragedie-opvoeringen waren wedstrijden. Dan is het ook nodig dat het publiek dat de prijs uitreikt terzake kundig is. Vergelijk een goed operapubliek. Maar die deskundigheid maakt het publiek ook weer minder grillig, men heeft bepaalde regels in het hoofd die men graag gevolgd ziet, men bewondert beproefde effecten. Kortom, de inwerking van het deskundig publiek bevordert ook in de kunst de vergelijkbaarheid van de produkten. Ontbreken de regels, dan ontbreken ook de criteria.

Hoewel, het is niet per se nodig, bij esthetische waardering, dat de aangevoerde redenen ook deugdelijk zijn; het zijn vaker rationalisaties voor een op zich goed reagerend smaakgevoel. Zakt het peil van de deskundigheid van het publiek of de bereidheid hoge eisen te stellen, dan zakt ook het peil van de produkten. Het peil van dit boek mikt op de Nederlandse lezer.

[13]
Kleinschaligheid en privé-initiatief

Concurrentie bevordert de vergelijkbaarheid binnen een al op gelijkheid van prestaties geselecteerde groep. In dat laatste zit misschien weer een onrechtvaardigheid: hoe staat het met de kanslozen die niet mee mochten doen? Maar als er veel op verschillende niveaus geselecteerde groepen bestaan en erg veel sporten en daarnaast nog talloze bezigheden, in vrije tijd en beroep of alleen vrije tijd als het beroep niet gekozen kan worden, waarin men naar zin of talent of doorzettingsvermogen mee mag doen? Veelvormigheid van activiteiten kan het barre van de selectie aanzienlijk verzachten. Er pleit veel voor

kleinschaligheid van activiteiten, en als het goed is ontstaat zij vanzelf door diverse sporten, hobby's of verenigingen. Door een plannenmaker bedacht kunnen ze niet worden: windsurfen, oude effecten verzamelen, of een nieuwe kunstrichting. Dit is een verdediging van het privé-initiatief dat vaak geen kans maakt op subsidie omdat het nieuwe een nog niet door de elite erkende zinvolle bezigheid is, in tegenstelling tot naakttekenen, gedichten schrijven of macraméwerkjes. Naar liberale traditie moeten de mogelijkheden voor nieuwe activiteiten worden opengelaten en alleen eventuele averechtse gevolgen - van raceboten en dergelijke - ingedamd. Iedereen heeft het recht de liefhebberij van anderen belachelijk of verwerpelijk te vinden: hardlopen, verzamelen van oorlogstuig, kunst, drinken - maar niet ze te beletten. Het belang van deze banale opmerking ligt hierin dat de gedachte dat één man, of comité, bureau of overheid, zou kunnen besluiten welke bezigheden - en welke goederen die daarvoor dienstig zijn - gestimuleerd of uitgevonden zouden moeten worden, blijk geeft van overschatting van genialiteit, namelijk die van de plannenmaker. Wel waren geleerden en intellectuelen - toen het tegendeel nog niet gebleken was - bereid zich tot het marxisme te bekeren in de jaren twintig, omdat ze een hekel hadden aan verkwisting. Maar dat moet toch altijd betekenen dat ze alleen hun eigen ideeën van zinvolle tijdsbesteding - volksdansen, Dante lezen, achter esthetische gevels wonen - aan anderen willen opleggen, en dan leidt het beperken van verkwisting tot het opleggen van eenvormigheid.

[14]
Tevredenheid

Men kan het geluk niet najagen, men doet iets goed en wordt daardoor gelukkig. Succes is een kwestie van tevredenheid of dankbaarheid, maar die is alleen door vergelijking te bereiken. Als - en alleen als - het weldra zo zal zijn dat de inventiviteit, het peil van de produkten, maar ook de overvloed ervan, verminderd zijn, dan zullen de jaren zestig en zeventig gezien worden als de bij uitstek ondankbare decennia. Dan zullen we elkaar voorlezen uit de oude, maar nog steeds niet vergeelde jaargangen van de *Consumentengids*. Wat is ertegen om telkens weer verbaasd te staan over de enorme keus aan goede, grappige, efficiënte, mooie produkten - of ook degelijke

ouderwetse produkten - met een tamelijk goed vast te stellen relatie tussen kwaliteit en prijs? Alles is te krijgen, en wie van de bijstand leeft kan zich een geluidsinstallatie (hoeveel huisorkesten!) én een auto veroorloven. Waar, wanneer is zoiets ooit vertoond? Hoe lang blijft het bestaan? Denk eens aan de enorme variatie in de mogelijkheden om je te scheren! Er is geen slechte meer bij, zoals vroeger, maar toch, wie een ouderwets scheermes wil kopen kan ook terecht! De overvloed maakte de averechtse gevolgen duidelijk. Maar wat is er op zich op tegen dat de armen in het bezit zijn geraakt van wat eerst aan de rijken was voorbehouden? Voor het eerst in de geschiedenis was de armoede geen probleem meer. Maar toen werd het probleem dat er zo veel van waren, want de armen blijven per definitie in de meerderheid.

Men kan wel spreken van een marktmechanisme dat de prijs reguleert, maar men kan niet - met Adam Smith - spreken van een ‘natuurlijke prijs’ die daaruit zou resulteren, als men daarmee ook bedoelt een ware of rechtvaardige prijs. Was de aardolie vroeger te goedkoop en is hij nu te duur? Dat betekent ook dat niemand kan spreken van een rechtvaardige beloning, of ooit kan bewijzen dat iemand onrechtvaardig uitgebuit wordt door middel van een objectieve, wetenschappelijke methode die dergelijke rechtvaardigheden kan uitrekenen, of door een beroep op een instantie die dergelijke bedragen met rechterrol bekleed zou moeten vaststellen. Het geld is een abstract middel om goederen en diensten te kwantificeren in het geheel van interactie, van dienst en wederdienst dat, zoals Aristoteles al zegt, de samenleving in stand houdt. Het geld dient daarom de rechtvaardigheid. Maar die rechtvaardigheid is van geval tot geval discutabel. Wanneer is de prijs rechtvaardig? Als alle partijen tevreden zijn? En als dat niet zo is, wie maakt dan uit wie gelijk had toen hij tevreden, of ontevreden was? Tevredenheid of ontevredenheid zijn niet voor eens en voor altijd te kwantificeren, ja, noch geluk nog ongeluk zijn zodanig te definiëren dat de begrippen zonder verdere discussie op een bepaalde situatie van toepassing zijn. Dat kan blijken uit het feit dat zelfs de ernstigste dingen die een mens kunnen overkomen, nog op zijn minst een adjectief, en als het kan een heel verhaal, nodig hebben om aan te duiden hoe erg: een vreselijke dood, een vreselijke pijn, onduldbare armoede; want men kan ook tevreden sterven, pijn negeren, en armoede maakt niet ongelukkig. Voor velen was de oorlog een gelukkige tijd. Statistieken van honger, mortaliteit, zelfmoord zelfs, geven maar een flauwe indicatie

over het algehele ongeluk van een bevolking. Dat geldt nog sterker voor het meten van geluk, want waar ongeluk toch een zekere limiet heeft in feiten als dood, ziekte, gevangenis, en dus wat dat betreft enigszins vergelijkbaar gemaakt kan worden door middel van statistieken, is dat bij geluk, omdat tevredenheid geen limiet kent, niet mogelijk. Elektriciteitsproduktie, gemiddeld inkomen, zijn wel hele slechte maatstaven. Omdat geluk, tevredenheid, niet aan ook maar één enkele maatstaf is gebonden, kan het op elk niveau van welvaart of in elke maatschappijstructuur met retorische middelen aangepraat worden: de gelukkige slaaf, Rus, knecht, arbeider, vorst. Er is een overheersend opinieklimaat voor nodig dat de stem van de ontevredenheid verontwaardigd het zwijgen oplegt. Bij ons was de laatste decennia de stemming omgekeerd. Ook het kweken van ontevredenheid vereist massale propagandistische inspanning. Als extreem voorbeeld wil ik de ontevredenheid van de Palestijnen en Molukkers contrasteren met de, overigens onbekende, tevredenheid van de na de oorlog door de Russen verdreven tien miljoen Ostflüchtlinge en de nier-Molukse Indische immigranten. Verteerd wel door heimwee, maar geen kans op georganiseerde wraakgevoelens. Er is voor gezorgd dat ze niet de kans kregen een gevoel van gelijk te ontwikkelen.

[15]
De onzichtbare hand en het wespennest

We hebben nu een cultuur, de liberale of kapitalistische, die op deelgebieden meetbare vooruitgang te bieden heeft, maar dat voordeel wordt getemperd door het feit dat ‘het nut van dit alles’ ter discussie blijft staan, bij gebrek aan welomschreven doel. In laatste instantie is het nut van deze hele maatschappij natuurlijk even discutabel als het nut van het leven zelf. Wie daaraan twijfelt is geestesziek; wie aan het nut van de liberale economie twijfelt noemt de maatschappij ziek. Men kan strijden of zelfs sterven voor een betere verdeling van de welvaart en daar een plan voor ontwikkelen. Het blijkt dan dat een dergelijke strijd, bij voorbeeld door middel van stakingen, nauwelijks invloed heeft op de groei van het inkomen en alleen de laagste lonen nivelleert, wat op zich zelf ongewenst is. Als het inkomen stijgt is dat te danken aan het door loonsverhogingen afgedwongen streven naar grotere efficiëntie van de ondernemers dat tot produk-

tieverhoging, maar ook tot ontslag kan leiden. Voor het eerste zijn de arbeiders hun patroons niet dankbaar, voor het tweede haten zij hen, maar het een hoort bij het ander. Wat frustrerend dat het kapitalisme zo veel goeds maar ook zo veel slechts als het ware vanzelf voortbrengt. Dat is de reden van frustraties en extremisme van links: de strijd helpt niet, en de strijd was niet zo erg nodig. Er moet een wetmatigheid in het werk zijn, en die wordt dan ook in de klassieke economie onderwezen, bij voorbeeld in de vorm van het optimum van Pareto.

Wat naar mijn gevoel ontbreekt is een metafoor die het evenwicht in beeld brengt dat ontstaat door de onderlinge concurrentie. Adam Smith's ‘onzichtbare hand’ is nog te geheimzinnig, en vergelijkbare achttiende-eeuwse formuleringen: ‘Voorzienigheid’ (Vico), of ‘List der Rede’ (Hegel) bevallen me om de zelfde reden niet.[1] Het probleem werd, als paradox, voor het eerst in de vroege achttiende eeuw gesteld door de van oorsprong Nederlandse arts Mandeville: *Private Vices - Public Benefits*. Het egoïstische streven naar lustbevrediging van alle individuen te zamen levert welvaart voor het geheel op. Dat geldt voor alle ‘vices’, maar, en zo wordt het probleem in de achttiende eeuw gesteld, de meest algemene noemer is daarvan wel de hebzucht. De hebzucht, als constante want onbevredigbare passie van allen te zamen, bevordert, zonder ingrijpen van buitenaf, het algemeen belang.

Wie van het hof, met zijn plotselinge toorn van tirannen, ruïneuze liefdes, grillige beslissingen, afdaalt naar de stad, wordt getroffen door de bedrijvigheid van de handeldrijvende burgerij en door zijn rustige rationaliteit, door de gestadige groei van de welvaart.

Het is opvallend voor de ontwikkeling van dit inzicht dat de hebzucht als deugd wordt beschouwd.[2] Verdediging van het kapitalisme blijft iets cynisch of satirisch behouden: ‘Wat goed is voor de rijken is heel goed voor de armen, want het geld verdwijnt niet in de zakken van de kapitalisten, maar ze investeren het, of ze kopen er dingen voor die heel leuk zijn om te maken, als jachten of schilderijen.’ De aanvallers van het kapitalisme willen zich roem verwerven door ernstige plannen op te stellen, want dergelijke praat pikken de arbeiders niet.

In tegenstelling tot contractualisten als Protagoras, Hobbes of Rousseau, die uitgaan van de mens als egoïstisch wezen, maar daarom menen dat vrijwillig of niet, de mens voor het algemeen belang iets van zijn eigen belang zal moeten opofferen, wordt door de acht-

tiende-eeuwse voorlopers van de liberalen, en door de latere liberalen zelf, de hebzucht van individuen, in de interactie gezien als een zich zelf regulerende activiteit, waar dus geen dwang van de overheid bij aan te pas hoeft te komen om het algemeen belang te waarborgen. De overheid hoeft niet meer te doen dan voor Recht en Orde te zorgen, en ook dat er geen belemmeringen voor de vrije concurrentie ontstaan in het geval van te groot succes in de concurrentiestrijd of door monopolievorming van de overheid.

Een liberale politiek is voornamelijk negatief: verzet tegen monopolies en wantrouwen tegen subsidies. Voor de grote maatschappelijke veranderingen zorgt de markt van goederen en opinies. En wat het laatste betreft moet dus ook tegen monopolisering en niet weloverwogen subsidiëring worden gewaakt. Hiermee is duidelijk de relatie tussen vrije concurrentie en machtsvorming gesteld, en die geldt ook voor meningen. De consument die kan kiezen oefent macht uit - de klant is koning - maar dat geldt ook voor de werknemer die de meest gunstige werkgever kan kiezen - als hij daartoe in staat is. De machteloosheid tegenover een monopolie wordt meteen duidelijk bij klachten tegenover telefoon of posterijen, en in tegenstelling daarmee het gevoel van triomf van degeen die kans ziet de ene firma of werkgever uit te spelen tegenover de andere om een lagere prijs of hoger loon te krijgen. Elke monopolievorming, en zeker de marxistische, perkt die macht in. Dat je niet altijd kunt kiezen, hetzij omdat je geld op is, hetzij omdat er geen betere baan in het verschiet is, doet aan het principe niet af dat de mogelijkheid tot keuze mogelijkheid is om macht uit te oefenen, hoe klein ook; de kruidenier laten merken dat je een andere kunt nemen. Eigendom zelf levert geen macht op. Eigendom is een gevolg, een uiting of een blijk van macht, maar eigendom kan ook kwetsbaar maken voor de loop van een geweer. Daarbij zijn er zo veel soorten bezit: een stuk brood als je honger hebt, een schilderij, een park, een huis vol gasten, een weg. Een huis vol gasten en een weg kunnen worden gebruikt, net als een geweer, om macht uit te oefenen, maar het schilderij maakt kwetsbaar voor diefstal, en je mag het niet vernielen; een stuk brood mag je opeten omdat het van jou is. Geld hebben betekent de mogelijkheid om het zo uit te geven, of te dreigen het niet uit te geven dat je macht kunt uitoefenen. Het voorbijlopen van de ene handelaar omdat de andere beter is, dreigen ontslag te nemen omdat je elders meer kunt verdienen, zijn vormen van machtsgebruik. Nu mijn metafoor. Ik ontleen die aan de bijenraat, al ben ik er niet op tegen als iemand

het meer onregelmatige wespennest verkiest, mits duidelijk is dat het bouwsel een cohesie en een min of meer regelmatige structuur vertoont. Het probleem is door de hellenistische wiskundige Pappus gesteld, die zich niet alleen verbaasde over de structuur van de zeshoekige cilinders maar nog meer over de buitengewoon ingewikkelde structuur van de uiteinden waar de twee rijen cilinders elkaar ontmoeten. Was deze vorm te danken aan superieure wiskundige kennis van de bijen? Deze vorm levert een minimum aan omtrek met een maximum aan inhoud op, terwijl de cilinders precies aansluiten.

Werden de bijen gedreven door een verlangen was te besparen? Het antwoord kwam in de achttiende eeuw, en is te vinden bij Buffon: deze vormen ontstaan omdat alle bijen even sterk zijn en zoveel mogelijk plaats willen veroveren door met hun achterwerk te draaien.[3] Het gaat hier niet om de opkomst van het kapitalisme met zijn economische instituties, als bankwezen en industrialisatie. Het gaat mij alleen om de opkomst van de liberale gedachte dat onderlinge concurrentie een vorm van interactie is, die geformuleerd kan worden in de paradox dat aller eigenbelang samen het algemeen belang vormt, zodat machtsingrijpen van de overheid tot het uiterste beperkt kan blijven. Die gedachte is achttiende-eeuws, maar de interactie bestond natuurlijk daarvoor al. Later zal ik deze gedachte verder uitwerken door de ruil in verband te brengen met de *talio*, de vergelding van wandaad met wandaad, maar ook van weldaad met weldaad, en de ruil in het algemeen als grondslag van de samenleving te nemen.

Als voorbeeld van een markteconomie wil ik nemen de handel op een markt, een dorpsmarkt. Ook als in een land, bij voorbeeld Thailand, de overheid totaal corrupt zou zijn maar deze kleine handel blijft bestaan, kan het land een vredige, welvarende indruk maken, in tegenstelling tot een buurland als Cambodja waar op de meest radicale manier is ingegrepen. Ook Italië is een land dat tamelijk welvarend is, maar dan grotendeels dank zij de zwarte activiteit van een ondergedoken economie. Als de rechtsstaat ontbreekt vervalt het verschil tussen corruptie, bedreiging, afpersing, chantage, en eerlijke handel; het is de taak van een krachtige overheid, gesteund door de opinie van een welgeïnformeerd publiek, om de grenzen tussen eerlijke en oneerlijke verdiensten vast te stellen.

We moeten niet uit het oog verliezen dat het hier om een onderdeel - het economisch meetbare deel - van een veel groter geheel van menselijke interactie gaat. Een systeem waarin ook een glimlach veel

kan kosten of veel kan opleveren, in geld, roem, macht of gevoel. De markteconomie willen afschaffen is daarom zo fataal, omdat andere manieren om macht uit te oefenen, te belonen en te straffen, die tot het zelfde mechanisme behoren, de plaats ervan gaan innemen. En dat zijn soms heel wat minder onschuldige beloningen en straffen dan winst of verlies. Voor geld is alles te koop, behalve op macht gebaseerde privileges. Een arme die een prijs in de loterij wint kan dat geld opmaken in het meest luxueuze hotel, mits hij zich een beetje aanpast; dat is democratisch. Een aristocratische club kent arme en rijke leden, en wie alleen maar rijk is maar zich ongepast gedraagt komt er niet in. Dat zijn de aan normen gebonden privileges die ook de communistische machthebbers uitdelen.

Eindnoten:

1 R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, blz. 20 geeft een lijst van recente studies die uitgaan van 'invisible hand explanations', hij zelf verklaart de staat op die manier, blz. 22-25, en vergelijkt het proces uiteraard met coördinatiespelen, blz. 140, maar dat vind ik of te veel een tautologie, of het lijkt toch te veel op een sociaal contract, zie blz. 132.
2 A.G. Hirschmann, *The Passions and the Interests, Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton NY 1977, blz. 108-9, en verg. H.W. Spiegel, *The Growth of Economic Thought*, Englewood Cliffs, 1971, blz. 229.
3 Buffon, *Histoire Naturelle*, Paris 1753, IV, blz. 98-100.

[16]
De juichkreet

Nu was Adam Smith, de grondlegger van de economie, tevens de grondlegger van de liberale economie, en dus van een politieke richting die zich afzet tegen andere opvattingen over de beste werking van de maatschappij. Adam Smith was ervan overtuigd, zoals zo veel achttiende-eeuwse filosofen en latere beoefenaren van de menswetenschap, dat hij voor de menswetenschap de principes en wetten had gesystematiseerd zoals Newton dat had gedaan voor de natuurwetenschap. De vergelijking zou dan moeten luiden: dank zij deze principes en wetten loopt de samenleving vanzelf, net zoals dank zij de newtoniaanse principes en wetten het heelal vanzelf loopt. Maar de samenleving loopt niet zo goed. De formulering wordt dan licht gewijzigd: is de economie eenmaal volgens deze principes ingericht, dan loopt de samenleving verder vanzelf. Voor het instellen van het goede mechanisme dat door Smith is ontdekt, is dus een politiek besluit nodig van mensen die zelf niet aan de wetmatigheden van de machine onderworpen zijn, net zoals God niet aan de wetmatigheden van het heelal is onderworpen: 'To build the "economie machine" required for the attainment of the postulated goal is an act of political will. Once it operates it obeys, as does the Newtonian cosmos, nothing but the laws of deterministic order.'[1]

Waar Newton de mogelijkheid niet wil ontkennen dat God als ingenieur nog eens zou moeten ingrijpen om het heelal bij te stellen - immers de banen van sommige planeten lijken niet helemaal naar

behoren te lopen - is dat ingrijpen voor de menselijke machine essentieel. De juichkreet achteraf van Newton over de door hem ontdekte schoonheid van het heelal is niet essentieel. De liberale economen kunnen niet zonder, want in de samenleving is voortdurende waakzaamheid geboden tegen faliekant ingrijpen van mensen die, als slechte ingenieurs, de werking van de machine niet goed hebben begrepen, of die zelfs, als manicheïsche duivels, de werkzaamheid van de machine willen saboteren. Als het systeem van Adam Smith een echte analogie met het systeem van Newton vertoonde, zou elk ingrijpen in het marktmechanisme een ingrijpen binnen het mechanisme blijven, zoals iemand door een vliegmachine te bouwen niet de zwaartekracht overwint maar er, ten goede of ten kwade, met succes of niet, gebruik van maakt. Een dergelijk mechanisme kunnen we ontwaren in de ruil, als we de (moderne) economie daarvan als abstractie, misschien wel als een 'alsof' opvatten: laten we het menselijk bedrijf zo beschrijven alsof andere factoren als wellevendheid, zedelijkheid, gerechtigheid, billijkheid, medelijden, gewoonten, zeden en gebruiken geen beslissende rol zouden spelen en machtsverschillen wel.[2]

Men kan in de mechanica van Newton geloven of niet geloven, daarmee stort het heelal nog niet in. Wie niet in de liberale economie gelooft kan wel proberen het liberale systeem ineen te doen storten. Vandaar de polemiek van Smith tegen de mercantilisten, en zijn algemeen wantrouwen tegen kapitalisten die maar al te graag hun invloed bij de overheid aanwenden om protectie en monopolie te verwerven. Met andere woorden, de scientia van Smith is door het feit dat de wetten tevens aanbevelingen zijn, een ars geworden, en een ars wordt om zijn pragmatisch nut bewonderd. De zelfde dubbelzinnigheid geldt ook voor de wetenschap die Marx heeft ontdekt.

Het valt mij nu op hoe sterk het systeem van Adam Smith, die zijn carrière begon met colleges over retorica, op dat van de retorica lijkt. Hij is behalve schrijver van *The Wealth of Nations* ook nog schrijver van *A Theory of Moral Sentiments*. Het is een probleem hoe die twee systemen aan elkaar gekoppeld kunnen worden. Het principe van de ethiek van Smith is een ander terugkoppelingsmechanisme: dat van de wederzijdse hoogachting. Men doet het goede om daarmee de 'sympathy' van de ander te verwerven. Ook dit is uiteraard retorisch, ja, in de retorica, opgevat als concurrentiestrijd van meningen - waaronder meningen over goederen - maar ook als strijd om de

instemming en hoogachting van de ander, het publiek dat men wil winnen, vinden de systemen van Adam Smith hun eenheid.

Eindnoten:

1 A.S. Skinner, Th. Wilson, *eds. Essays on Adam Smith*, Oxford 1975: J. Spengler, 'Adam Smith and Society's Decision Makers', blz. 423-5.

2 H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob, System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus, mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin 1913^2, blz. 342-4. De economie is een abstractie, een 'als-ob', geen afbeelding van de werkelijkheid. Dat is mijn bezwaar tegen iedereen die opmerkt dat de economische wetenschap meer zou moeten omvatten dan datgene wat door middel van geld kwantificeerbaar is, en dat zijn tegenwoordig de neoliberale economen. Het lijkt mij het beste om omgekeerd de economie als abstractie op te vatten van een groter, niet kwantificeerbaar systeem. Het probleem van Adam Smith is dat hij in zijn *Wealth of Nations* het nut zo centraal plaatst, terwijl hij in zijn andere geschriften uitgaat van morele principes en het geld ziet als middel om macht uit te oefenen en status te verwerven. J.R. Lindgren, *The Social Philosophy of Adam Smith*, Den Haag 1973, blz. 82-3, vat dat op als retorische strategie. De kern van *The Wealth of Nations* is dan wellicht te vinden in deze samenvatting, in Lindgrens boek op blz. 119: 'What he did intend was that the profound desire of ordinary men in many walks of life to achieve recognition by accumulating fortune is the most effective and certain basis of increasing national wealth in the intermediate term. His study of modern European economic history convinced him that it was the steady operation of this disposition and not the grandiose schemes of merchants and kings which had accounted for the increase of national wealth over the centuries since the decline of feudalism.' Zie A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, ed.* E. Cannan, New York 1937, blz. 238. Ook hieruit blijkt dat de voorspoed een onbedoeld 'epifenomeen' is. Het is van belang dat voor Adam Smith de (morele) gewoontes van een samenleving bepalend zijn voor het 'economisch' gedrag.

[17]
De rechterrol, verlangen en afkeer

We definiëren vrijheid zo dat vrijheid niet een reële essentie is, maar iets dat telkens ontstaat op het moment dat we voor een keus staan en macht kunnen uitoefenen voor zover anderen van onze keus afhankelijk zijn omdat ze hopen op een voor hen gunstige beslissing. Vrijheid is macht en wie die macht gebruikt perkt de vrijheden van anderen in, die immers afhankelijk zijn - op dat moment - van de vrije keuze: de een is blij over de beslissing, de ander is teleurgesteld; wie blij is geeft de kiezer gelijk, wie teleurgesteld is voelt zich verongelijkt: de kiezer heeft hem ten onrechte niet gekozen.[1] Vrijheid is dus altijd aan een specifieke situatie gebonden, het is een relatie van degeen die de vrijheid bezit om te kiezen tegenover anderen die van deze keus afhankelijk zijn. Voorbeeld: het aarzelen te kiezen tussen twee winkels. Misschien is het meest krasse voorbeeld het duidelijkst: kiezen, in een arm land, tussen een overvloed van zich opdringende gidsen, verkopers en dergelijken. Men begunstigt, in zijn keus, een van de betrokkenen. Die macht gaat verloren als de keus gedaan is, maar kan elk ogenblik opnieuw ontstaan. Vandaar dat geld vrijheid kan scheppen: je kunt door het bezit van geld telkens weer kiezen goederen of diensten te kopen, of niet te kopen.

In politieke zin is een liberaal voorstander van zo veel mogelijk vrijheid. Maar de mate van vrijheid is nooit eens en vooral goed te definiëren. Het gaat ermee als met definities van deugd als zijnde 'het juiste midden'. Het is wel aardig om, met

Aristoteles, te zeggen dat zuinigheid een deugd is omdat zij tussen de ondeugden gierigheid en verkwisting ligt, maar die ondeugden zijn scheldwoorden, gebruikt om de ander te karakteriseren. De gierigaard of de verkwister zal er nog van overtuigd moeten raken dat hij zich zo misdraagt, want in het algemeen zal hij zijn manier van met geld omspringen vooreerst als deugdzaam willen karakteriseren: het is verstandig zo weinig mogelijk uit te geven, of om van je geld te genieten.

Dat geldt ook voor de mate waarin vrijheid uitgeoefend kan worden, vandaar dat verschillende politieke partijen het over de vrijheid zelf als goed eens kunnen zijn maar niet over de mate waarin die in

bepaalde gevallen dient te worden ingeperkt.

We zullen degeen die de macht heeft vrijheid van anderen in te perken nu in de meest algemene zin de (scheids)rechter (arbiter, iudex) noemen. De rechter neemt een beslissing, waarbij hij een keus doet door de een iets te gunnen en de ander het zelfde te misgunnen.

In mijn voorbeeld van degeen die zijn vrijheid uitoefent door te aarzelen iets te kopen of niet te kopen, de ene winkel klandizie te gunnen en daarmee de ander niet, oefent deze een rechterrol uit. Vrijheid is dus de macht in een bepaalde situatie tegenover anderen een rechterrol te kunnen uitoefenen, door te kiezen. Slaven bij voorbeeld hebben die macht nooit, het ontbreken van macht is het kenmerk van afhankelijkheid - van de keuze van anderen. Maar die macht of het ontbreken ervan zijn nooit absoluut, ze zijn aan situaties, rollen en instituties gebonden.

Van groot belang zijn de geïnstitutionaliseerde instanties, waarin iemand met de macht van rechter is bedeeld, en dus het recht heeft in vrijheid te beslissen. In die belangrijke gevallen zal zijn vrijheid moeten worden uitgeoefend binnen het kader van voor alle partijen bindende regels, als bij voorbeeld van het recht.

We hebben het pas nu over onderhandelingssituaties en debatten waarbij er een derde in het spel is aan wie de macht om te beslissen wordt toevertrouwd: die heeft gelijk, dit is de waarheid, dit is het beste, dus ook de andere partij moet zich hierin schikken! Iedereen die met overtuiging een voor hem belangrijke mening is toegedaan, heeft het verlangen ook nog gelijk te krijgen bij anderen. En dan is het prettig als er een instantie bestaat die de macht heeft om je dat gelijk ook te geven. Maar die macht is evenredig minder prettig voor degeen die in het ongelijk is gesteld, en dat onprettige maakt in vele gevallen, ter wille van het voortbestaan van gevarieerde meningen, een rechterrol onwenselijk. Al even verwerpelijk zijn die pogingen - van de socratische dialectiek tot en met sommige vormen van argumentatietheorie - om de regels van het debat zo strikt te formuleren dat uit het verloop van het debat, als bij een schaakpartij, vanzelf duidelijk zal moeten worden wie gewonnen heeft, en dus gelijk gekregen of, nog akeliger, de waarheid heeft verkondigd. Dergelijke pogingen maken evenwel des te meer duidelijk hoe groot het verlangen is naar een bevredigende conclusie: nu is het verder afgelopen, die heeft gewonnen, die verloren, zo is het, of zo moet het. Maar men gaat met hoop en vrees naar zo'n rechter, of begeeft zich in zo'n schaakpartij, en de verliezer is allerminst tevreden. Een totale afgang

leidt tot wrok en agressie. Vandaar dat het een juiste politiek is om de tegenpartij voor gezichtsverlies te bewaren, in de grote politiek maar ook in de kleine van huiselijke twisten. Aan de andere kant zijn er de principieel onbelangrijke kwesties waarbij het voor alle partijen geen punt is zich van tevoren te onderwerpen aan een uitslag die aan de hand van goed meetbare criteria wordt vastgelegd. Dan wordt van tevoren ook afgesproken dat de verliezer zich sportief bij de nederlaag zal neerleggen. Het voorbeeld is natuurlijk de sport, maar het Internationaal Gerechtshof in Den Haag kan ook als voorbeeld dienen. Voorbeelden waar de rechterrol maar beter kan ontbreken zijn levensbeschouwingen (zolang ze hun gelijk niet met geweld door willen zetten). Ik geloof dat ik gelijk heb in mijn historische bezwaren tegen het christendom, maar ik denk er niet aan de christenen voor een tribunaal te dagen en ik hoop dat de christenen dat ook niet met mij doen.

Bij intieme gevoelens, emoties en pijn moet de rechterrol om principiële redenen ontbreken. Niemand kan over mijn gevoel oordelen. Wel kan ik proberen mijn medemensen van mijn gevoel te overtuigen en dat zal moeten gebeuren door een oprechte indruk te maken. En die indruk van oprechtheid wordt bevestigd door mijn daden, of door verradende indices van oprechte emoties en pijn als blozen en zweten. Ik kan natuurlijk liegen en voorwenden, en die mogelijkheid geeft de ander het recht mij van onoprechtheid te beschuldigen, maar hij kan geen gelijk krijgen zolang ik mijn ongelijk niet toegeef, want de indices van oprechte emotie of pijn kunnen ontbreken, omdat ik mij in bedwang houd. Omgekeerd is het mogelijk dat ik ze feilloos voorwend. Verder kan ik onhandig of handig in mijn argumentatie zijn. Wie kent dat wanhopige gevoel niet, vooral uit zijn onervaren jeugd, wanneer het niet lukt de ander van je eerlijkheid te overtuigen? Dat geldt in het algemeen voor elke beschuldiging van onoprechtheid waar het goede bedoelingen betreft. Berouw is zeldzaam; haast iedereen, zelfs de meest afschuwelijke misdadiger, heeft wel een rechtvaardiging bij de hand voor zijn gedrag en vindt zich zelf niet zo slecht. Berouw, spijt is immers fnuikend voor de gezondheid. Vandaar het belang in vele gevallen de mensen hun gezicht niet te laten verliezen door de uitspraak van een rechter. Vandaar echter ook het verlangen naar een opperrechter, een god die het laatste oordeel zal vellen maar die ook nu al over een alziend oog beschikt en onze nieren proeft.

Uiteraard zal deze opperrechter over aan zijn macht evenredige

straffen beschikken voor wel gedefinieerde morele delicten maar, dank zij het systeem van afkoop waarover althans de katholieke kerk beschikt terwijl het calvinisme een mogelijkheid van zelfrechtvaardiging bezit in het besef dat wij allen zondaars zijn en in het algemeen door het praktisch onbeperkt vermogen tot zelfrechtvaardiging van de gezonde mens kan men vertrouwen dat het Alziend Oog meestal zal goedkeuren. Dat is het godsvertrouwen, te vergelijken met het kinderlijk vertrouwen in vader, die in al zijn strengheid toch begrip en solidariteit zal opbrengen. Maar het gelijk van de door een onmenselijke rechter gerechtvaardigde gelovige kan fanatieke vormen aannemen. Het fanatisme wordt versterkt als het gepaard gaat met overwonnen schaamte. Men denke aan de netbekeerden die zich hebben laten aanpraten dat ze zich moeten schamen voor hun vroegere leven. Zo werken heiligengeschiedenissen: Augustinus, Franciscus, Loyola, maar zo werkt ook de radicale bekering van bourgeois zoontjes, of van afvallige communisten. We krijgen dan een manicheïsche wereld die is verdeeld in die van de kinderen des lichts, Armuzd, en die van de kinderen der duisternis, Ahriman. De rechterrol kan gezocht worden in de rechtvaardiging achteraf door het objectieve oordeel van de Geschiedenis, ook al is het gelijk nu nog miskend. Men is om die reden van latere beloning tot fanatiek martelaarschap bereid. Ook miskende genieën hopen daar op. Maar het is een illusie. Christelijke martelaren worden als martelaren geëerd omdat het christendom gewonnen heeft en niet de Mithras-godsdienst of het heidendom. Die overwinning was geen historische noodzaak. Ook Hitler had kunnen winnen, en, ook al zou het na eeuwen weer in orde gekomen zijn, de geëerde helden uit het verleden zouden er toch anders uitgezien hebben. Zelfs als na verloop van tijd, wegens de gewone contramine van intellectuelen, Brecht en Picasso weer tot de bewonderde kunstenaars zouden worden gerekend, de waardering van de avant-garde zou toch langs andere lijnen verlopen, de argumentatie zou zich tegen andere opinies afzetten en daarmee de plaats van deze genieën in het retroperspectief van de geschiedenis.

We hebben de toekomst niet in de hand, en het gelijk dat het miskende genie later zal krijgen - als het nog eens erkend wordt - zal er anders uitzien dan hij kan bevroeden, als hij er al iets van kan bevroeden. De geschiedenis is niet in het algemeen rechtvaardiger dan het heden, want niet elk genie, elke held, kan op erkenning hopen. Ook hier is de rechterrol een illusie. Contemporaine gunstige oorde-

len hebben althans het voordeel dat ze onmiddellijk bevrediging schenken. Voorbeelden daarvan zijn uitslagen van examens, concoursen en prijsvragen, artistieke, wetenschappelijke of industriële prijzen, die allemaal in een vergelijkend onderzoek volgens vaste normen worden vastgesteld en uitgedeeld. Naarmate de normen minder strikt zijn, zakt de waarde van het vergelijkend onderzoek. Dat geldt speciaal voor kunstprijzen die dan ook meer het karakter van 'troostprijzen' hebben. Die vaste normen moeten objectief, dat wil zeggen onpartijdig gehanteerd worden. De oordelende instantie moet wel betrokken zijn bij de handhaving van het peil van het produkt, maar niet bij het belang van een van de betrokken partijen. In al die gevallen werkt, in de vergelijking, het principe van concurrentie, ook in die zin dat er winnaars en afvallers zijn. Het prestige van de toegekende prijs hangt samen met de waardering die aan de oordelen van de jury wordt gehecht; in laatste instantie is dus ook het geïnteresseerde publiek bij de beoordeling betrokken, het vormt een forum van geïnteresseerde afnemers en gebruikers. Wordt de beslissing erg belangrijk gevonden, om welke redenen dan ook, dan krijgt de overheid een taak. Dat geldt speciaal in die gevallen waarin iemand het rechtvaardig vindt de ander iets aan te doen waarvan hij het, volgens het principe van De Gouden Regel, onrechtvaardig zou vinden als iemand anders het hém zou aandoen, als moord of diefstal. Meer in het algemeen heeft de overheid als speciale taak om beslissingen te nemen die tegen het belang of de zin van haar burgers ingaan, maar dat onderstreept weer het belang in alle specifieke overheidstaken om een woordvoerder te kunnen horen van degeen die op het punt staat benadeeld te worden.

Eindnoten:

1 Ik heb het dus niet over wat Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, London etc. 1969, blz. 122 'negative freedom' noemt, het gebied waarin je kunt doen en laten wat je wilt, ongehinderd door anderen; waar ik aan toevoeg: 'zonder anderen te hinderen, als bij voorbeeld een wandelingetje maken'. Als ik spreek van vrijheid, dan wordt mijn idee van vrijheid gekoppeld aan macht om voorkeuren te laten gelden, en dus aan verdelende rechtvaardigheid. Verg. Nozicks kritiek op Rawls, *Anarchy, State and Utopia*, vooral blz. 230-1 (de conclusie).

[18]
Overheid en algemeen belang

De overheid is er niet voor om het iedereen naar de zin te maken maar om voor sommigen onprettige beslissingen te nemen. Wel deelt de overheid liever subsidies uit dan belastingen te innen, maar ook de subsidies moeten door anderen worden betaald, en zijn dan ook, hoe ongemerkt ook, voor iemand onaangenaam. Nee zeggen is de taak van elke meerdere. Hij wordt dus over het algemeen altijd weleens terecht gehaat. Maar dit is geen reden mensen met beslissingsbevoegdheid in het algemeen te haten, of hiërarchische beslis-

singsstructuren in het algemeen af te wijzen.

Als de overheid als argument steeds het algemeen belang aanvoert, valt aan de tegenpleiter de taak te beurt om, naast het betwijfelen van het nut of de rechtvaardigheid van de te nemen maatregel, de overheid ervan te beschuldigen het groepsbelang of persoonlijk belang te bevoorrechten. Uiteraard zal altijd het belang van een groep of een persoon min of meer samenvallen met het door de overheid uitgestippelde beleid: de aanval zal dus zeker succes hebben maar het is onzin, gezien weer de trapsgewijze dialectiek, van deze noodzakelijke coïncidentie een principe te maken door te stellen dat de overheid altijd groepsbelang vertegenwoordigt of zelfs dat het wenselijk is dat zij dit doet, tenzij in het laatste geval de verdelende rechtvaardigheid als algemeen (economisch of moreel) belang naar voren gebracht wordt, bij voorbeeld wanneer het gaat om het bevoorrechten van tot dusver minder bevoorrechten. Gezien de onaangename beslissingen waar een overheid zich voor gesteld ziet, wordt niet iedereen of elke groep als overheid geaccepteerd, of, met andere woorden, de overheid zal een omvangrijk propaganda-apparaat moeten onderhouden - van praal tot ideologische rechtvaardiging - om zich als beslissende instantie te kunnen opwerpen of handhaven. Het dreigement dat de overheid altijd vertegenwoordigt - men denke aan leger en politie - is dus alleen maar gerechtvaardigd met een overtuigend beroep op het algemeen belang. Vandaar dat het blote dreigen met geweld zelf niet retorisch is, al staat het wel als mogelijke sanctie op de achtergrond. Vandaar ook dat groeperingen als vakbonden, die ook een dreigement vertegenwoordigen, alleen maar acceptabel zijn voor zover zij erin slagen hun verlangens, eisen, niet als groepsbelang maar als algemeen belang in te kleden, iets wat in de jaren zestig goed lukte in het kader van de keynesiaanse economie. Mocht het ooit zo ver komen dat de vakbonden - als nu de categoriale bonden - er rond voor uitkomen het groepsbelang alleen in het oog te houden, of ook mocht eens de propaganda van de vakbond met algemeen misprijzen worden begroet, zoals nu in Italië (dat is allemaal maar retoriek), dan zou de democratie een grote tegenslag moeten verwerken.

[19]
Rechterrol en imperialisme

Als partijen bereid zijn zich neer te leggen bij een gerechtelijke beslissing, dan alleen als ze vertrouwen dat de rechter de argumenten naar waarde weet te schatten, dus zelf onpartijdig is. Wie als rechter wordt geaccepteerd, heeft macht ontleend aan autoriteit. Niet ieder kan zich dus als rechter opwerpen. De rechter moet een onpartijdige rol spelen, en dus geen al te nauwe banden met de bevolking onderhouden. Een rechter, bestuurder ook, kan dus heel goed een vreemdeling zijn, dat geldt ook voor ordebewaarders. Maar dan kan er een probleem optreden. Ongevraagd voor rechter spelen heet bemoeizucht. Ook al bestrijdt een koloniaal gezag vete, oorlog, corruptie nog zo effectief, de rechterrol van de vreemdeling wekt ressentiment op.

Koloniale rijken zijn niet altijd imperialistisch in die zin dat zij een batig slot moeten opleveren. Wat ook de werkelijke motieven tot uitbreiding van gezag door verovering geweest mogen zijn, een van de door de veroveraars zelf opgegeven motieven is steeds het pacificeren: het onder centraal gezag brengen van elkaar bestrijdende groeperingen en dus het introduceren in de plaats daarvan van een objectieve rechter. Imperialisme is onder jurisdictie brengen, vergelijk de Pax Romana met de Pax Brittannica, of de Pax Neerlandica in onze vroegere koloniën, of de Mir in het zich nog steeds uitbreidend Russische rijk. Het Recht maakt een einde aan gewelddadige inwendige partijstrijd of, als de tegenstander wordt gezien als buitenlander, aan buitenlandse oorlog. De veldheer die eerst in de oorlog *fortis* was, dapper en desnoods wreed, wordt na beëindiging van de strijd *justus*, rechtvaardig en indien mogelijk clement. Zo kwamen buitenlandse rijken onder Romeinse jurisdictie en het gevolg is dat er ook een einde werd gemaakt aan allerlei vormen van onderlinge stammenoorlog. Dan toont de Vrede haar andere gezicht, de Vrede brengt Welvaart. De bloei van de provinciën onder het keizerrijk, bij voorbeeld van Gallië, legt daar een sprekende getuigenis van af. Zo zagen Britse of Nederlandse imperialisten hun taak: de kolonisator maakt een einde aan onderlinge oorlogen, afpersing en geweld, kortom, aan uitbuitende privileges. Zo zag ook Karel V zijn taak toen hij een einde trachtte te maken aan het zelfstandig optreden van edelen of steden, en daarvoor in de plaats een algemene rechtsorde wilde vestigen. Die taak werd, na de onderbreking door de opstand tegen

Spanje, door Napoleon voltooid. De vrijheid van de vijandige rijken, vorsten en partijen, wordt door de imperialist gezien als vrijheid om het eigenbelang door te zetten.

Uiteraard denken de tegenstanders daar veelal anders over, en ook als zij verloren hebben zullen zij dreigen in opstand te komen om de hun ontnomen privileges niet te hoeven missen. Voor hen heeft de vrijheid een andere klank. De vrijheidszin wordt een ideaal, waarvoor men zich zelfs opofferingen getroost. Liever dood dan slaaf riepen de Vrije Friezen, toen zij dreigden onder het gezag van een heer te komen die een einde zou maken aan hun bendewezen; of liever armoedig dan onder een corrupt regime. Die roep om vrijheid zal gemakkelijker weerklank vinden naarmate de rechterrol die de overwinnaar opeist gemakkelijker verworpen wordt, en dat gebeurt vanzelf als de rechter als vreemde het recht van bemoeienis kan worden ontzegd. Wie vrijheid wil verdedigen zal de rechter wraken door hem zo vreemd mogelijk voor te stellen: hij komt van ver, heeft een andere huidkleur, is van een ander ras of etnische groep, of hij laat door kleding en gedrag zien dat hij niet een van ons is; hij hoort tot een andere klasse. Kolonialisme is in de eerste plaats vernederend. De vrijheidsstrijder zal dan, als tegenpleiter, het eigenbelang, de uitbuiting, van degenen die zich als rechter opwierpen, ontmaskeren. Met die leuzen werd het proces van dekolonisatie in recente jaren begeleid. De imperialist merkt dan op dat de vrijheidsstrijders niet zozeer rechter als wel zelf heerser willen worden, want elke heerser is rechter en niet omgekeerd is elke rechter heerser. Hij smaalt dan op het eigenbelang van de opkomende elite. Dat verwijt klinkt ook uit de mond van rivaliserende bevrijdingsbewegingen, die dus vinden dat de kolonisatie niet meer dan een wisseling van heersende elites heeft opgeleverd.

Ik leg zo de nadruk op verre koloniën, om te laten zien dat de grenzen bij uitstek relatief zijn. Waar begint het Romeins kolonialisme: bij de eerste uitbreiding buiten de stad, bij de eenmaking van Italië, of pas bij de verovering van Gallië en Spanje? Hoe komt het dat de bisschop van Utrecht nu niet meer ten strijde trekt tegen de hertog van Gelre en de graaf van Holland?

Een politiek die ernaar streeft de bevolking de imperialistische rechtsorde te laten aanvaarden zal erop gericht moeten zijn de bevolking ervan te overtuigen dat de rechterrol die de overheid op zich neemt, niet door een vreemde wordt bezet. Daarvoor moet de eenheid onder de burgers worden bevorderd door hun zo veel mogelijk

gemeenschappelijk culturele achtergrond te geven. Culturele assimilatie, eerst van Italië, dan van de provinciën als Gallië en Spanje, is dus een pijler voor een goede imperialistische politiek. Deze politiek is op den lange duur in het westelijk deel van het Romeinse rijk uitstekend gelukt. De provincialen werden geleidelijk aan als burgers opgenomen en ze hadden daar geen bezwaar tegen omdat ze deel hadden aan de Romeinse cultuur. Die cultuur werd gedragen door de Romeinse maar ook Spaanse, Gallische of andere notabelen, die grotendeels hun plaats vonden in de ambtelijke hiërarchie. Zo komen er twee gelijkwaardige carrièremogelijkheden op: *arma* et *litterae*, het leger en de ambtenaren.

[20]
Gedeelde regels

Achteraf gezien zijn de pogingen van Karel V en Filips II - en elders, in Frankrijk - om de eendracht in eenheid van godsdienst te zoeken, overdreven geweest, en dat is een zachtaardige benaming voor Inquisitie en Bartolomeüsnacht. Nog erger is uiteraard de verstikkende paniek van de moderne totalitaire staat. Een gemeenschap kan heel wat meningsverschil velen, zeker veel meer dan bezorgde machthebbers over het algemeen willen toestaan. Maar geen samenleving kan zonder een mate van tevredenheid, en die tevredenheid zal altijd moeten worden gevoed door propaganda. Het is het beste als deze propaganda niet als zodanig wordt ervaren. Immers, het woord is zelf - net als retorische kunstgreep - ontmaskerend. De propagandistische waarde van pracht en praal, van uniformen en ritueel, van paleizen en parades, van kunst, moet iets vanzelfsprekends hebben: zo hoort het. Eenheid die gevonden wordt in rituelen is beter dan eenheid die gebaseerd is op gedeelde overtuigingen over de wereld. Die worden gevoed door dogmatische, fanatieke godsdiensten en apodictische wetenschappelijke uitspraken over verleden of toekomst. Een zekere achtergrond van gedeelde overtuigingen, over hoe het vroeger goed of slecht ging, en hoe het dus nu beter zou moeten, is wel nodig. Maar belangrijker is toch dat, als dergelijke beslissingen op grond van debatten worden genomen, er overeenstemming bestaat over methodes. En daar bedoel ik nu niet meer alleen het ritueel gedrag mee dat debatten en vergaderingen vorm geeft, maar meer specifiek methodes van rechtsvinding en weten-

schap. In de jaren vijftig, toen het al meer en meer mode werd om alle taboes te ontmaskeren en zeker die van het ritueel gedrag van de overheid, was er één gebied taboe gebleven juist omdat het hoorde tot de bondgenoten in de ontmaskering. Dat was de wetenschap. De ontmaskering van de wetenschap - als maar één model uit meerdere - kwam later.

Maar als ook de wetenschap ideologisch geladen is, en maar één paradigma uit vele kan leveren, dreigt het laatste bastion dat de moderne, gecompliceerde, staat moet verdedigen, te vallen. Het alternatief is anarchie en primitivisme, ofte wel miljoenen doden. Het is voor de moderne samenleving van het grootste belang dat de wetenschap waaronder ik ook de wetenschap - of ars - van het recht reken, zich kan handhaven als geheel van regels dat leidt tot resultaten met zo veel gezag dat de wetenschap op het beperkte gebied van de feitelijke vaststelling een rechterrol kan vervullen. Strijdende partijen buigen dan voor de uitslag van het wetenschappelijk onderzoek. Maar wat is dat voor een onpartijdige wetenschap? Niet de wetenschap in haar rol van pionier, van ontdekker, grensverlegger. Want die vervult een duidelijke pleiterrol: de wetenschap stelt een stelling ter discussie, en de rechterrol is hoogstens voorbehouden aan een forum van collega's dat op zijn minst een tegenpleiter zal afvaardigen die probeert de wetenschappelijkheid van de stelling te falsifiëren. Dit is een popperiaanse visie op de wetenschap, en zij is, tot mijn genoegen, volop retorisch. Maar de wetenschap vervult ook een rechterrol. Merkwaardig genoeg is de reputatie van de wetenschap in die rol heel bescheiden. Zij heet dan toegepaste wetenschap. Wetenschappelijk of niet, het gaat erom dat het voor de samenhang van elke maatschappij nodig is dat er voor de oplossing van geschillen regels gehanteerd worden die voor beide partijen acceptabel zijn. Pas dan kan de overheid zonder al te veel geweld zijn gezag laten gelden door zijn rechterrol te vervullen, dat wil zeggen een rol waarin de overheid bij beslissingen het laatste woord heeft. Die regels zijn objectief in die zin dat ze gehanteerd en gewaardeerd worden door alle bij een conflict betrokken partijen. Partijen kunnen strijden over de toepasbaarheid en de interpretatie van de regels (wetten, voorschriften, gebruiksaanwijzingen), maar niet over de geldigheid van de regels zelf. Die regels worden in *artes* gesystematiseerd. Voor zover ze betrekking hebben op feiten uit het verleden - die als basis voor een beslissing in de toekomst dienen - horen ze tot de *ars critica* en dienen ze voor de analyse van een gegeven situatie. Deze regels

staan tegenover een heel ander soort regels, zoals bij voorbeeld in de kookkunst of in leerboeken van architectuur of poëzie onderwezen, die een *ars in effectu posita* vormen. Die leveren een produkt, *opus*, bij voorbeeld een maaltijd, een huis, een gedicht, op.

Die regels zullen altijd wel enigszins nieuwe produkten opleveren, soms zelfs sensationele ontdekkingen mogelijk maken. Dat laatste is ook mogelijk met behulp van analyse - het vinden van nieuwe elementen - maar daarnaast heeft de analyse vooral een meer bescheiden taak: het reduceren van een individueel iets tot meer algemene compomenten. Voorbeeld: de chemische analyse van een monster urine. Het analytisch hanteren van regels is heel in het algemeen een proces van duiding: men begint met een object waaraan men nog geen naam, of geen naam die precies genoeg is, gegeven heeft, en preciseert het object steeds verder door het te analyseren in bestanddelen. Die bestanddelen zelf zijn steeds algemener, bij voorbeeld algemene chemische elementen. Vandaar in discussies over analyse een dubbelzinnigheid: van het individuele naar het algemene; maar ook: precisering van een gegeven algemene (vage) naam. Verdere voorbeelden: een lijk waarvan de doodsoorzaak wordt vastgesteld, de retorische analyse van een kunstwerk, economische of politieke analyse van een situatie. In al deze gevallen zijn de methoden beproefd om de beproefde resultaten te bereiken. Dat leidt tot een door de Stoa ontdekte paradox, de *diallelous*: beproefde resultaten zijn afhankelijk van beproefde methodes.

Wat is het onafhankelijk criterium? Ik blijf dat zoeken in een consensus van de groep die naar resultaten verlangt en die bereid is te vertrouwen op al beproefde methoden. Een van mensen onafhankelijk criterium lijkt mij nog steeds vergeefse moeite. Een dergelijke analyse levert objectieve resultaten op, die als waarheid worden geaccepteerd door de groep die de regels kent en accepteert. Voorwaarde is dat de regels van tevoren bekend zijn en niet tijdens de analyse worden veranderd. Uiteraard kan een groter publiek niet meer doen dan vertrouwen hebben in de experts. Dat vertrouwen wordt vergroot als het publiek merkt dat er andere experts zijn die het onderzoek met gebruikmaking van de zelfde regels kunnen controleren.

Mijn voorbeeld is nu de analyse van bloed in een laboratorium. De resultaten van het onderzoek kunnen de basis worden voor een politieke controverse als het gaat om het aantonen van lood, veroorzaakt door het likken aan wanden van vochtige sloppen door arme

kinderen. Men kan dan de uitslag van het laboratorium wantrouwen, men kan het onderzoek door een ander laboratorium laten verrichten, men kan een eigen laboratorium inrichten, maar men kan een dergelijk onderzoek nooit als partijdig voorstellen. Het resultaat van zo'n onderzoek zou dus de functie van de uitspraak van een voorlopige rechter moeten kunnen vervullen, en het is dan prettig als alle partijen tevoren afspreken dat ze de resultaten van een dergelijke objectieve analyse zullen accepteren. Maar deze objectieve waarheden - de rechter heeft gesproken - blijven gerelateerd aan het publiek dat de beproefde regels accepteert. Voorwaarden zijn slechts dat de regels van tevoren zijn vastgesteld, niet tijdens het onderzoek worden veranderd en op zijn minst bekend zijn aan en gedeeld worden door collega's van de onderzoeker. Op zo'n manier staan de regels die de *augur* in acht neemt, als hij de structuur van een schapelever onderzoekt en die van de arts, die van de alchemist en van de chemicus, van de astroloog en van de astronoom, op een vergelijkbaar niveau.

Als de methoden voor alle partijen acceptabele resultaten opleveren, vormen ze de basis waarop partijen hun geschillen verder kunnen uitvechten: ‘Toegegeven, het was moord, maar...’ ‘Toegegeven, er zit lood (of arsenicum) in het bloed, maar...’ ‘De inflatie is vijf procent, maar...’ ‘De politiek van de vijand is gericht op oorlog, maar...’

De rechter geeft dan steeds de laatste analyse, of voegt aan de laatste door partijen geaccepteerde analyse een waardeoordeel toe: de moordenaar krijgt vijf jaar, lood en arsenicum worden verboden, loonsverhogingen worden afgewezen en aan de vijand worden concessies gedaan. ‘Waardeoordeel’ wil zeggen: niet op de zelfde manier voor alle partijen geldig, een politiek oordeel. Ik wil hiermee echter niet een absolute scheiding tussen feiten en waarden aangeven. Ook hier weer de trapsgewijze dialectiek: als het onderwerp van discussie niet een te nemen maatregel is maar een feitelijke vaststelling, dan is, op voorwaarde dat de bij de analyse gevolgde regels algemeen aanvaard worden en voldoende precies zijn, een nadere uitspraak overbodig. De feiten spreken dan als het ware voor zich zelf. Een nadere analyse van de doodsoorzaak levert als conclusie ‘dood door schotwonden’ op. Men heeft zo veel vertrouwen in statistieken en de individuele opgaven die er de basis van zijn dat het feit dat de inflatie vijf procent bedraagt niet meer aangevochten wordt. Hier treedt dus de exacte wetenschap zelf op in de rechterrol, maar ook dan is het

noodzakelijk dat er in de trapsgewijze dialectiek ruimte overblijft voor een sprong van dergelijke feiten naar wat men dan waarden noemt. Waarden spreken nooit voor zich zelf. Hier zijn dus pleiter en tegenpleiter onontbeerlijk, en ook nog een rechter, als een beslissing onontbeerlijk is. Onder rechter wordt nog steeds verstaan al wie ter afsluiting van een debat gerechtigd is een beslissing te nemen.

De rol van de analyse zou ik, als het gaat om de wetenschap, ietwat denigrerend willen plaatsen op HBO-niveau, ook al wordt hij door academici of beroemde professoren beoefend, en wel omdat het hier uitsluitend gaat om het omzichtig hanteren van traditionele regels. Wat dat betreft is de analytische diagnose van een arts te vergelijken met de diagnose van een automonteur, en of het onderzoek van mineraalwater nu verricht wordt door de beroemde professor of door zijn assistent maakt niets uit. Na dit zo gesteld te hebben wil ik mij haasten het belang van dergelijke analyses - misschien ook onder te brengen onder de noemer toegepaste wetenschap - voor de samenleving te onderstrepen, en daarmee ook het belang dat de universiteit heeft om ‘onderzoekers’ af te leveren die geleerd hebben beproefde methoden toe te passen en die zich daarbij de omzichtige habitus hebben eigen gemaakt van de geleerde - met al zijn prestige. Het zoeken naar nieuwe, revolutionaire methoden en theorieën is een zaak van een kleine elite, een rol die nu eenmaal niet alle honderdduizenden onderzoekers past die tegenwoordig op een bepaald terrein van wetenschap bezig kunnen zijn, om niet te spreken van de honderd miljoen universitair opgeleiden die tegenwoordig op de aardbol rondkrioelen. Het menselijk verstand heeft maar plaats voor een paar namen, en per goed gedefinieerde wetenschap zijn dat er voor de leek nooit meer dan drie. Die hebben dan nieuwe scholen gesticht, nieuwe paradigmata: Freud, Jung en Adler; Marx, Engels en Lenin.

Als een lid van de oppositie, bij voorbeeld in een debat over belastingverhoging in tijden van voorspoed, rationele argumenten gebruikt en de economische wetenschap te hulp roept, moet hij ervan uitgaan dat de regering zich door onpartijdige en objectieve argumenten zal laten overtuigen. Ontbreekt bij de regering of bij de andere partijen het vertrouwen in de objectiviteit van de economische wetenschap, dan is dit gedeelte van het debat zinloos, tot schade van de democratie. Het gaat er niet om welke economische wetenschap, het gaat erom dat er overeenstemming bestaat over de feiten en me-

thoden waarop men zich kan beroepen.

Een debat over welke situatie dan ook - huishoudelijk of politiek van wereldbelang - waarin door partijen verschillende methoden gebruikt worden en waarbij de ene partij de methode van de andere verwerpt - ik denk nu aan een debat tussen medici en natuurgenezers, of tussen economen waarbij de een de analyses van het planbureau hanteert en de andere een geheel ander model, en een derde lak heeft aan alle modellen - is zinloos, totdat partijen het eens zijn geworden over een methode van analyse van de situatie - in het geval van medici bij voorbeeld zoiets als een microscopisch onderzoek.

Wanneer het gaat om de analyse van menselijk gedrag moet men onderscheid maken tussen een onaardige duiding van gedrag - waar de actor van het gedrag het veelal niet mee eens zal zijn - en een aardige interpretatie van gedrag die de actor meestal zonder morren ook wel zal willen aanvaarden. Voorbeelden: agressie tegenover gerechtvaardigde zelfverdediging, gierigheid tegenover zuinigheid, seksuele begeerte tegenover menselijke interesse, leugen tegenover onwaarheid. Het is heel belangrijk de eventuele slechte bedoelingen van de tegenstander te ontmaskeren, vandaar dat men de menswetenschap zo vaak de taak toebedeelt om wetmatig door middel van analyses vast te stellen wat de ware motieven zijn die de mensen bewegen, in tegenstelling tot de door hen opgegeven schijnbare, ja zelfs vaak aantoonbaar onjuiste motieven. Aangezien mensen meestal zelf goede bedoelingen opgeven is een interpretatie van de intentie van de actor nogal eenvoudig: de interpretator en de actor hoeven het slechts eens te worden over het juiste woordgebruik. Voor de analyse van onaardig gedrag dat tegen de intentie van de actor ingaat is een echte wetenschap nodig.

[21]
Ontveinzing en ontmaskering van eigen belang

Alleen de almachtige god kan zijn zin doorzetten zonder zich te rechtvaardigen. Ieder ander zal een excuus bij de hand moeten hebben. Het is mooi als men kan aantonen dat het eigen belang samenvalt met het belang van de ander, en het is dus het allermooist als het samenvalt met het belang van ieder ander: het algemeen belang. Zo niet, dan kan men trachten aan te tonen dat de maatregel valt onder de verdelende rechtvaardigheid: ‘Nu ben ik eens aan de beurt.’ Even-

wel, omdat dit toch wat egoïstisch klinkt, kan men zich dan het beste door een ander die tot een al bevoorrechte groep behoort, laten vertegenwoordigen: ‘Nu is hij aan de beurt.’ Het gaat er dus om het eigen belang te ontveinzen.

De propaganda van de tiran luidt: mijn dictatuur is ten bate van het hele volk, mijn dictatuur helpt de achtergebleven groepen. De propaganda van de tegenstander van de tiran lijkt dan heel eenvoudig: aantonen dat de tiran zich ten koste van het volk verrijkt. Daarvoor is het niet genoeg te wijzen op de praal van zijn paleizen, want dat zou simpel afgunst kunnen lijken. Zolang de tiran succes heeft met zijn propaganda zal het volk hem dankbaar blijven. De tegenstander heeft dus pas succes als het de tiran minder voor de wind gaat, wanneer de oorlogen in plaats van winst en roem op te brengen vooral verlies aan levens en geld schijnen te gaan kosten, met andere woorden, als de propaganda er niet meer in slaagt het volk te doen geloven dat de kosten van het staatsbedrijf, waaronder oorlogen maar ook de praal van het hof, op het volk zelf uitstralen en bijdragen aan het beeld van algemene welvaart. De tegenpleiter zal er belang bij hebben onze tiran te vergelijken met tirannen uit het verleden, wier gruweldaden - martelingen, terechtstellingen, concentratiekampen - uiteraard directer aanspreken dan hun voorbije glorie, tenzij die glorie door de bloei van kunsten vereeuwigd is, als in het geval van Augustus, Lorenzo de' Medici, Lodewijk XIV.

Alleen langs die ingewikkelde weg, die toch altijd min of meer gebruik maakt van een historische generalisatie - alle tirannen zijn gedreven door eigen belang -, is het mogelijk een bepaalde tiran, Peisistratos, Nero, Napoleon, Hitler, Stalin, te veroordelen. Dat is wat merkwaardig, immers, de denigrerende opmerking: ach, het is toch allemaal egoïsme, ligt zo voor in de mond. Maar dat is de opmerking van de tegenstander en de buitenstaander. Wie lid is van de PvdA zal er geen enkele moeite mee hebben de politieke tegenstanders - de kapitalisten - louter hebzucht en carrièremakerij te verwijten. Het kost echter heel wat moeite toe te geven dat de eigen coryfeeën - de mannen van Nieuw Links, van Tien over Rood, grote pleitbezorgers voor gelijkheid - dank zij hun actie van toen nu allemaal meer dan een ton verdienen. Deden ze het daarom?

De regel luidt dan ook dat men, in de rol van tegenpleiter, de mooie woorden van de tegenstander als schijn ontmaskert, als holle retoriek: in werkelijkheid is het hem toch immers om de macht te doen. Dit betekent dat men niet naar de argumenten van de tegen-

partij luistert, hij is dan gereduceerd tot de vijand, de barbaar, en al wat hij zegt is valse schijn, in feite wordt hij slechts door hebzucht gedreven. Als pleitbezorger voor de eigen partij concentreert men daarentegen zich op het algemeen belang en de verdelende rechtvaardigheid. De onpartijdige historicus reduceert de handelingen van alle partijen tot eigen belang. Het eigen belang wordt dan als constante, onbevredigbare passie opgevat, wat de historicus het gevoel geeft met wetmatigheden te maken te hebben. Reductie van menselijk handelen tot eigen belang is synoniem met rationeel handelen! Alle systematische menswetenschappen zijn erop gebaseerd: Thucydides, Aristoteles, Macchiavelli, Hobbes, Adam Smith, Marx, Freud. Wel begrijpelijk, want handelingen die tegen het eigen belang ingaan, en daarbij slecht aflopen, worden pas geëxcuseerd als ze kunnen worden toegeschreven aan verblinding, onbezonnenheid of een vlaag van hartstocht: ‘Hoe had ik zo dom kunnen zijn, ik was me zelf niet toen ik dat deed. Nu zit ik met de schade.’

De historicus die zich tracht in te leven in de geest van zijn historische personage doet dat door zich voor te stellen dat die als het ware voor en tegen afwoog en toen de meest verstandige beslissing nam, gelet op diens inzicht. Zo alleen kan hij begrijpen, en dus zijn werk doen. Dit is de verstandige achterdochtige houding die elke onderhandelaar - de koper van een tweedehands auto - beheerst. Parallel met deze tweedeling algemeen belang/eigen belang loopt de tweedeling algemeen/uniek. Men is geneigd eigen produktie - steunend op eigen ervaringen - uniek te vinden. Men stelt dan zo veel mogelijk de verschillen in het licht. De tegenpleiter let dan op de overeenkomsten, het algemene.

Een dergelijke tegenstelling beheerst debatten over de waarde van kunst. De kunstenaar en zijn pleitbezorgers - waar ook weleens hoogleraren bij horen - stellen het unieke (de persoonlijkheid), het meegemaakte, in het licht, de wetenschap kijkt naar onpersoonlijke algemeenheden, structuren of wetmatigheden. De partijdige historicus maakt een uitzondering voor de unieke solidariteit, de zo geheel andere opofferingsgezindheid van de eigen partij. Zo staat er een communistische moraal tegenover het brute egoïsme van de kapitalist, of, in katholieke geschiedboeken wordt de bekering van Constantijn tot het christendom aan een wonder toegeschreven, en de bekering van Duitse vorsten tot het protestantisme tot hebzucht naar kloostergoederen gereduceerd.

De ontmaskering van goede bedoelingen maakt de wetenschap

verwant aan satire (T.B. Veblens *Theory of the Leisure Class*, 1899: het nut van nutteloze verkwisting) of andersom, het is voor kunstenaars gemakkelijk maatschappijkritisch bezig te zijn. Ik citeer uit een recensie van een opvoering van Ibsens *Pijlers van de samenleving* uit het Leidse studentenblaadje *Mare* van 15 maart 1979: 'De reder Bernick doet dit alles uit naam van de samenleving en in de hand van de voorzienigheid. Maar zijn rijk is gebouwd op een grote maatschappelijke leugen (Aantjes, Luns)... het inzicht dat uiteindelijk slechts persoonlijk belang zijn drijfveer is geweest. Hij bekent schuld.' Voor de recensent is die schuldbekentenis onbevredigend, want hij ziet in 'Bernick bijna belichaamd de ontwikkeling van de oprecht in zijn liberale idealen gelovende, negentiende-eeuwse kapitalist, ook krachtig vooruitgangsgeloof, naar het door Hochhuth getekende, machtige, cynische grootkapitaal van de twintigste eeuw, dat haar leuzen van medemenselijkheid en bouwen aan de samenleving slechts als reclameboodschappen kan hanteren.'

Er is natuurlijk geen sprake van een reële ontwikkeling. In hoeverre is ooit aantoonbaar dat het twintigste-eeuwse bedrijfsleven onmenselijker is dan het negentiende-eeuwse! De recensent geeft eigenlijk goed aan wat hij bedoelt: de motivatie van het bedrijfsleven is voor hem even ongeloofwaardig als reclame. Maar reclame is alleen huichelachtig voor de tegenpleiter. Waarom zou een fabrikant niet echt trots op zijn produkt kunnen zijn en oog kunnen hebben voor zijn personeel. En als hij dat standpunt in zijn reclame of public relations pousseert, wie heeft er eigenlijk belang bij om hem die boodschap zo radicaal af te pakken. Natuurlijk, achterdocht is goed in elke onderhandelingssituatie, maar een totale achterdocht is paranoïde. De reclame heeft als taak de klant te overtuigen van de edele, altruïstische bedoelingen van de fabrikant. Vandaar de nadruk op de liefde waarmee het produkt is gemaakt - het strikje van Blue Band, het ambachtelijk bierbrouwen (gelukkig gaat dat met computers) - en de service, de dienstverlening. Maar dat zijn nu eenmaal de gewone gemeenplaatsen van het prijzen. Ook de overlijdensadvertentie kent clichés als 'haar leven was geven'. Het is van het grootste belang dat alle partijen in een democratische samenleving - uiteraard geveinsde - inkleding van eigen belang in termen van algemeen belang wordt gegund en dat niet, als in een oorlog, aan de tegenpartij elke edelmoedige motivatie wordt ontzegd. Zo is het een teken van beschaving dat de FNV, ook al wil de achterban alleen maar poen zien, niet louter en alleen met geweld dreigt, maar opkomt voor ach-

tergestelden, pleit voor betere werkomstandigheden, voor inspraak en dergelijke. Als leiders van het luchtverkeer met een stiptheidsactie dreigen, voeren zij steevast als argumenten aan dat hun grote zorg en verantwoordelijkheid voor de verkeersveiligheid hun eis voor meer apparatuur, meer personeel en een betere betaling rechtvaardigt. Het is voor de tegenpleiter niet moeilijk te concluderen dat ze dan zeker meer geld en minder werk willen. De eigen strijd wordt gestreden voor idealen: de staking van een rivaliserende vakbeweging, als de 'wilde' havenstaking van zomer 1979, wordt daarentegen veroordeeld, want was door kortzichtig egoïsme ingegeven. Ieder moet het recht kunnen houden de eigen edele motieven naar voren te brengen. Ook de werkgever, bedrijfsleider houdt van zijn werk, schept voldoening in het afleveren van een goed produkt. Wie alleen maar zo snel mogelijk rijk wil worden is een oplichter. Iemand richt een BV op, gaat failliet, zijn voorraden worden geveild, en hij richt meteen een nieuwe BV op. Opgaaf aan een leerling-journalist om de man als oplichter aan de kaak te stellen. Hoeveel moeilijker is het niet om zo'n man te prijzen. Het is een journalist van *De Telegraaf* op 30 oktober 1980 alweer gelukt. Het gaat om de veiling van de voorraad van een jachtwerf in Breskens. Je noemt de werf dan 'wereldberoemd' en meldt: 'en 47 vakkundige handwerkslieden kwamen op straat te staan [...] Zeilers uit geheel Europa boden gisteren voor de splinternieuwe, ingeruilde of onafgewerkte jachten hoge prijzen die de nieuwprijs benaderden of zelfs overschreden [...] "Ik had niet anders verwacht, dan dat er hoog geboden zou worden," zei na afloop van de veiling één der oud-werknemers van de jachtwerf, Jan van der Wege. "We hebben altijd vakwerk geleverd en klasse-boten gemaakt." Met de steun van enkele bevriende financiers, die zelf verstokte watersporters zijn, hebben de heer Van der Wege en enkele van zijn collega's intussen een nieuw bedrijf opgericht, Mabo BV, dat voortzetting van de vroegere werkzaamheden beoogt.'

Ik geloof de Poolse vakbondsleider Walesa als hij mij verzekert dat hij geen macht of aanzien voor zich zelf zoekt, en zich veel liever aan zijn gezin zou wijden. Waarom zou ik de heer Van der Wege en zijn vrienden, de verstokte watersporters wantrouwen? Ik wantrouw de journalist van *De Telegraaf*, want ik had graag gehoord of de schulden gedelgd zijn door de hoge opbrengst. Maar ieder moet het recht kunnen houden de eigen edele motieven naar voren te brengen.

De consequente reductie tot eigenbelang van alle standpunten

leidt tot de paradox van de oneindige regressie, want ook de ontmaskering zou dan door eigenbelang moeten worden geleid. De ontmaskeraar zal zich dus steeds op een algemeen belang moeten beroepen. Als hoofdspelregel van de retorica geldt daarom maar meteen dat alle argumenten op hun waarde moeten worden geschat. Persoonlijke drijfveren, emoties, ambities, rancunes worden buiten de argumentatie gehouden. Men gaat in op wat de ander zegt. De reden is dat het zo gemakkelijk is de ander te ontmaskeren, het spreekt vanzelf dat de ander door ambitie, rancune gedreven wordt. Maar dat geldt ook voor me zelf! Laten we, ter vermijding van platvloersheid, veinzen dat we het veinzen van de ander niet in de gaten hebben. Ik denk dat een rijke ironische geest als Nabokov vooral daarom zo'n hekel aan Freud en Marx heeft. Daar staat dan wel tegenover - wat Freud betreft - dat een ontdekking van het eigen onbewuste grote rijkdom aan betekenissen oproept; dat was de ervaring van Lou Salomé. Maar dat geldt niet voor de reductie van wat op zich al rijke schrijvers als Poesjkin of Poe te vertellen hebben tot het standpunt van de kleine landadel of problemen met je moeder. Platte geesten, Plechanov of Marie Bonaparte. Het is ermee als met de vader die de argumenten van zijn zoon niet bestrijdt door erop in te gaan, maar afdoet met een verklaring: ‘Dat zeg je omdat je jong bent’, kortom, het argumentum ad hominem in vulgaire zin: *verklaring* van een uiting op grond van afkomst, karakter of belang. Maar verklaren is wat anders dan begrijpen in de zin van interpreteren. Wie alleen op zo'n manier verklaart, weigert begrip. Het is hoogst ongelukkig dat de negentiende-eeuwse opvatting van wat menswetenschap zou moeten zijn, zich zo heeft laten imponeren door de successen van de chemie: achter de schijnbare veelvormigheid van de dingen gaat in wezen een beperkt aantal elementen schuil. En dan beperkt tot eigenbelang, driftleven of klassestandpunt!

[22]
Liefde

Is de mens goed, of is de mens slecht? Kiest de wetenschap voor een model van de mens als ‘kwade aap’, in wezen door agressie en egoïsme beheerst? Maar welke ingewikkelde redeneringen zijn er dan niet nodig om te verklaren waarom de mannetjes teruggingen in hun hol met de behaalde buit om de wijfjes en kinderen in het voedsel te laten

delen? Erfelijkheid van genen? Maar hoe staat het dan met de gastvrijheid, ook tegenover volkomen vreemden? Met de opofferingsgezindheid van de soldaat? Hoe staat het met de liefde? Is de mens dan wellicht eerder een voedsel uitdelend dier, een gever?

Om uit een zinloos dilemma te komen kunnen we de algemene stelling opsplitsen naar situaties. We zouden dan een systeem van concentrische cirkels in gedachten kunnen nemen waarvan de kleinste wordt gevormd door het gezin: daaromheen groeperen zich wijdere verbanden als stam, eigen groep, klasse en dergelijke en ten slotte de cirkel van de wereld van de vreemdelingen, die dan als limiet met die van de vijanden gelijk wordt gesteld. We nemen dan als basishandeling voor het menselijk sociaal gedrag de ruil. In de middelste cirkel, van de contacten binnen de eigen groep, wordt naar evenwicht gestreefd tussen geven en nemen. We noemen het geslaagd gevolg daarvan vriendschap. Naarmate men meer naar buiten komt is men meer op eigen voordeel uit: men wil in de handel met vreemdelingen zo weinig mogelijk (goeds) geven en zo veel mogelijk (goeds) terugontvangen, of bij de vijanden - als het ware negatief - zelf zoveel mogelijk kwaad geven en zo weinig mogelijk kwaad (uiteraard) terugontvangen. In de binnenste cirkel wordt de moeder als toonbeeld genomen: zij geeft haar kinderen zo veel mogelijk en krijgt van de ondankbare mormels haast niets terug. Dat noemen we ware, onbaatzuchtige liefde. Op die manier hebben we, van binnen naar buiten de twee polen van liefde en haat.[1]

Een aparte plaats wordt buiten het systeem gereserveerd voor de slaven, of tegenwoordig het vee. Daar geldt het omgekeerde systeem, geen dienst en wederdienst, geen enkel streven naar evenwicht, want het spreekt vanzelf dat de slaaf of het vee zijn diensten bewijst: men is de koe niet dankbaar dat ze haar melk afstaat of haar leven voor ons opoffert. Voor ieder ander geldt het systeem van de talio, de interactie van dienst en wederdienst, die gebiedt weldaad met weldaad maar ook wandaad met wandaad te vergelden. Sommige gebieden van de menselijke interactie zijn zo geregeld dat de talio in gekwantificeerde eenheden - geld - kan worden uitgedrukt. Dat geldt voor winst en verlies in de economie, en voor boeten in het strafrecht, eventueel ook strafmaat op ander gebied, als dagen hechtenis.[2] Maar men weigert alles te kwantificeren, en die weigering wordt veelal gerechtvaardigd door een onderscheid te maken tussen hoge en lage handelingen, ook uitgedrukt in idealisme tegenover materialisme. Het commercieel gedrag van de prostituée die al haar

handelingen kwantificeert, staat dan tegenover de seksualiteit zonder financiële bijbedoelingen. Uiteraard biedt een prostituée zich in de reclame als ‘gastvrouw’ aan. In vele gevallen zou het financieel niet haalbaar zijn om de handelingen te kwantificeren, zoals in het geval van het werk van de huisvrouw of van de soldaat aan het front. In zulke gevallen doet men beroep op liefde. Vandaar dat de retorica een apart genre, het demonstratieve genre, kent, dat als taak heeft anderen opofferingsgezindheid aan te prijzen. De beloningen liggen dan niet op het financiële vlak maar in de eer die bij voorbeeld in standbeelden na de dood nog gestalte krijgt of in een verzekerde plaats in de hemel. Door middel van geld uitgerekende beloningen blijven een grof hulpmiddel dat echter zijn nut heeft om aan eindeloze discussies een eind te maken. De prijs van artikelen op veilingen of beurzen is een handige conclusie van een discussie; ook de hoogte van mijn salaris - of de prijs van dat televisietoestel - is nu eenmaal zo vastgesteld, en het is de vraag of heropening van de onderhandelingen zin zal hebben.

Het uitdrukken in geldeenheden vergemakkelijkt het vergelijken van goederen en diensten, maar de hoogte van een geldelijke beloning is nooit een vanzelfsprekende reden voor klachten. Om de rechtvaardigheid van een beloning vastgesteld, dat wil zeggen algemeen maatschappelijk aanvaard te krijgen, is propaganda gesteund door macht nodig. Dat geldt nog sterker voor niet in geld uitgedrukte, immateriële beloningen. Wie zal uitmaken dat de huisvrouw, of de minnaar, die voor al haar sloven, of al zijn geld, met een glimlach beloond wordt, daarmee onrechtvaardig behandeld wordt?

De situaties waarin liefde, vriendschap, handel, of de negatieve handel van de vijandschap, gesitueerd worden zijn al evenmin van tevoren gegeven. Zo kan een vriendschapssituatie ontstaan door aan een vreemdeling te geven en niets - behalve de vereiste dankbaarheid en beleefdheid - terug te eisen. Dergelijke situaties kenmerken de gastvrijheid. In zo'n geval staat het geven centraal. Of de gastgever ooit nog eens op zijn beurt een gast zal worden, is dan, op dat moment, secundair. Uiteraard zal toch een gevoel van verstoord evenwicht optreden als de gastheer, op zijn beurt gast, niet goed behandeld wordt. De vreemdeling wordt tot vriend omdat hij als vriend behandeld wordt. Als het in een imperium, bij voorbeeld de Hellenistische rijken, van belang is verschillende volkeren tot loyaliteit te bewegen, dan kan het dus het beste gebeuren door ideeën over algemene vriendschap, wereldburgerschap of broederschap te verkondi-

gen. Men propageert dan om leden van andere groepen zo te behandelen als men gewoon is leden van eigen groep - stamvolk - te behandelen, of bloedverwanten. Het gaat er dan niet om dat de anderen gelijk zijn - dat zijn ze allerminst, ze mogen hun identiteit houden -, het gaat erom dat in het sociaal verkeer naar zo groot mogelijke wederkerigheid wordt gestreefd. Een dergelijk effect kan zich tot slaven uitbreiden als men bij voorbeeld bepleit dat men slaven ook dankbaar zou moeten zijn. Het accepteren van een geschenk schept een band. Zo werkt, volgens de roman *The Godfather*, de mafia. De mafioso begint een weldaad te bewijzen maar het accepteren van de weldaad bindt de ontvanger. Hij weet dat hij op een gegeven ogenblik geroepen zal worden de 'Boss' een tegendienst te bewijzen. Dat geldt ook voor het offer. Op het moment dat de godheid het offer lijkt te accepteren, is hij aan een tegenprestatie gebonden. Vandaar de overeenkomsten tussen uitwisseling van geschenken en handel. Het verschil is dat in de handel de kost voor de baat uitgaat, het geven is voorwaarde voor het terugontvangen, terwijl bij geschenken het geven centraal staat en dus het terugontvangen, als het goed is, wordt begeleid door beleefde uitroepen als: 'Dat had je niet moeten doen!' Met de innige verwantschap tussen uitwisseling van geschenken en handel - het is een kwestie van nadruk, staat het geven centraal of het ontvangen - kan de in de vorige paragraaf behandelde tweedeling gecombineerd worden: zelfrechtvaardiging op grond van altruïsme, ontmaskering op grond van egoïsme.

Overeenkomst met handel is ook de spiraalwerking: wie geeft moet meer terugontvangen omdat de goede bedoeling in acht genomen wordt. In de handel telt de inspanning, en wordt de winst berekend.[3] Die spiraal geldt niet alleen het geven van weldaden maar ook het geven van wandaden. Ook daar wordt het evenwicht pas hersteld als meer wandaad wordt teruggegeven. Dat is de spiraal van de vendetta, die de aangedane belediging meeberekent.

Het ontvangen van een belediging is krenking van de eer maar ook het ontvangen van weldaden is krenkend. Het geven van weldaden verhoogt de eer. Zoals het cynisch bijbelwoord het zegt: 'Het is zaliger te geven dan te ontvangen.' Wie geeft dwingt de ander tot dankbaarheid en dat is een schuld die wordt ingelost door méér terug te geven dan ontvangen was. Men zou kunnen zeggen dat men, door meer terug te geven, het vernederend karakter van het ontvangen compenseert, men bevrijdt zich van de verplichting. Wie geeft, verhoogt zijn prestige. De bedelaar zit onder aan de pikgraad, hij kan

alleen dankbaarheid teruggeven, maar heeft de neiging heimelijk verwensingen te mompelen. Hulpverlening maakt apathisch of rebels. De gewone haat jegens weldoeners. Vandaar het ideaal van de 'grootmoedige', die het zich kan veroorloven door niemand gebonden te zijn. Hij moet dan wel van zijn geld kunnen leven.

Het systeem van de talio heeft tot bezwaren geleid, vooral in het religieuze vlak. Is het offer aan god met de bedoeling iets terug te krijgen niet een handelszaak? Men kan ook zeggen: het is een teken dat de gelovige op voet van tamelijke gelijkheid met de godheid verkeert.[4] Wat zou het volkomen offer zijn, de totale liefdesdaad? Iets geven zonder zelfs maar te kunnen hopen op een tegengift? Dat is de positie van de slaaf tegenover de totaal onverantwoordelijke heer. Ook het vee kan immers niet rekenen op tegenprestatie. Het is absurd dat god tot tegenprestatie in staat zou kunnen zijn. Vandaar dat alles wat, door Allah, de mensen overkomt, uiting is van de genade of toorn van een volstrekt wispelturig, onverantwoordelijk tiran. De gelovige is de ongelukkig verliefde[5], en de liefdespoëzie bezingt de ongelukkige liefde vaak in een gigantische omkering van rollen: de man als slaaf onderworpen aan de grillen van een wrede meesteres. Die poëzie is om die reden zonder moeite in de mystieke sfeer te transponeren.

De wederkerigheid van de talio wordt het best in de Gouden Regel uitgedrukt: 'Wat gij niet wilt dat U geschiedt, doe dat ook een ander niet.' De regel is in die vorm waarschijnlijk voor het eerst door de sofisten geformuleerd.

De Gouden Regel kan ook positief worden geformuleerd en dan ziet hij er wat diepzinniger uit: 'Wat gij wilt dat aan U geschiedt, doe dat ook aan anderen', 'Heb je naaste lief zoals je zelf.' Het blijft de talio. In Lucas 6, vers 27 tot 38, in de Nieuwe Vertaling getiteld *De wet der Liefde*, doet Jezus een poging de talio te doorbreken: 'Maar tot U, die Mij hoort, zeg Ik: Hebt Uw vijanden lief, doet wel degenen die U haten; zegent wie U vervloeken; bidt voor wie U smadelijk behandelen. Slaat iemand U op Uw wang, keert hem ook de andere toe, neemt iemand U Uw mantel af, laat hem ook het hemd nemen. Vraagt iemand iets aan U, geeft het hem; neemt iemand het Uwe, vraagt het niet terug. En gelijk gij wilt dat U de mensen doen, doet gij hun evenzo.' Dat laatste is weer de Gouden Regel, en wel nogal merkwaardig geplaatst, omdat de rest van deze passage kennelijk een poging is om de talio te doorbreken. Het wordt erger, want terwijl wij hadden gehoopt dat we een systeem zouden krijgen voorge-

zet waarin de beloning van de talio, het beruchte aspect van handelszaak, zou ontbreken, lezen we even verder: ‘Neen, hebt Uw vijanden lief, en doet hun goed, en leent zonder op vergelding te hopen, en Uw loon zal groot zijn.’

Nu blijkt dat de weigering de talio toe te passen toch weer beloond wordt, namelijk in de hemel. Dat is dan ook uitgewerkt door de katholieke kerk. De vrijwillige offerdood van Jezus heeft de kerk, die de erfgenaam is van Jezus, voorzien van een oneindige schat van verdiensten waaruit de kerk vrijelijk kan putten. Daar is de St.-Pieter van gebouwd. Kortom, ook deze poging om de talio te doorbreken is op een hoger niveau geëindigd in een gigantische boekhouding waarin alle weldaden ijverig genoteerd worden, afgewogen worden, in zoveel maanden minder vagevuur worden omgezet.

Het zelfde is overigens gebeurd bij Plato die het doorbreken van de talio veel beter heeft geargumenteerd via de stelling: ‘Het is beter onrecht te lijden dan onrecht te doen, want onrecht doen brengt schade aan de ziel.’ Maar die schade aan de ziel wordt gestraft in een gigantisch systeem van wedergeboorte, dus ook daar komt het verdragen van onrecht weer neer op een gunstiger wedergeboorte van de ziel.[6] Het is duidelijk dat wij op deze manier niet uit het mechanisme van wederkerigheid zijn gekomen, zodat de onbeantwoorde liefde echt problematisch is geworden. Is het mogelijk om lief te hebben, zuiver, zonder daarvoor beloond te worden? Wederkerigheid is de basis van de samenleving, onbeantwoorde liefde is dus een ‘acte gratuit’.

Eindnoten:

1 M.D. Sahlings, ‘On the Sociology of Primitive Exchange’, in: H. Banton, *ed.: The Relevance of Models for Social Anthropology*, London 1965.
2 Aristoteles, *Ethica Nicomachea* V, 5.
3 M. Mauss, ‘Essai sur le Don’, *Année Sociologique*, NS, I, 1923-4; ook in Engelse vertaling (door I. Cunnison), *The Gift*, Glencoe Illinois, 1954. P. Ekeh, *Social Exchange Theory*, London 1974, behandelt de gehele sociologie van de ruil. Zijn indeling van individualistische en collectivistische opvattingen lijkt mij eerder een verschil tussen sociologen die trachten te systematiseren hoe de mensen denken te handelen, en sociologen die, zoals Lévi-Strauss, op zoek zijn naar onbewuste structuren.
4 Th.P. van Baaren, *Het Offer*, Utrecht 1976, hfst. II, p. 37 e.v,
5 H. Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden 1946.
6 A. Dihle, *Die goldene Regel*, Göttingen 1962, p. 61 e.v.

[23]
Wraak

Ik heb nu wel zo veel stukken op het bord gezet dat ik kan proberen een achttiende-eeuws newtoniaans systeem van regels voor menselijk handelen op te stellen. Ik ga uit van het voorbeeld van een arme Griekse boer uit homerische tijden die het produkt van zijn werken - een zak graan - op de markt wil verkopen aan vreemdelingen, tegenover welke hij zich volstrekt egoïstisch gedraagt. Ik zal zijn gedrag beschrijven met behulp van termen, en wel zo weinig mogelijk, die ik voornamelijk ontleen aan de terminologie van de wraak. Men denke dan vooreerst aan arbeid als onverdiende straf, bij voorbeeld voor het opeten van een appel door een vrouw. Een onverdiende straf is

een wandaad. Ik zal dus het mechanisme van wandaad met wandaad vergelden als voorbeeld nemen en daarvan de talio van de weldaad afleiden.

De Griek heeft zich kosten en moeiten getroost om zijn zak vol graan te krijgen. Hij ziet die kosten en moeiten als opofferingen, nu: wandaden die hij zich zelf heeft aangedaan. Hij rekent onder zijn moeiten ook de risico's die hij niet in de hand heeft en daardoor wordt zijn behoefte aan compensatie mateloos. Als hij nu met een vreemdeling op de vrije markt een handelstransactie aangaat, wil hij zo weinig mogelijk afstaan en zoveel mogelijk terugkrijgen.

Hij stelt het tegenover zijn handelspartner natuurlijk zo voor dat hij hem een weldaad wil bewijzen. De koper - die in het geniep ook zo weinig mogelijk wil afstaan en zo veel mogelijk wil terugkrijgen - stelt het ook voor alsof hij de verkoper een weldaad wil bewijzen. Op dat niveau verlopen de onderhandelingen verbaal. Dat is de huichelachtige schijn van de handelstransactie, het ontveinzen van eigenbelang. In feite zijn beide partners door wraakgedachten bezield: ze willen zo veel mogelijk terugontvangen voor de hun - door hen zelf en de omstandigheden - aangedane wandaden. Onze Grieken zijn dan ook gevoelig voor machtsverhoudingen. Ze kunnen nooit genoeg terugkrijgen, maar dat ze zo weinig ontvangen of zo veel moeten betalen ligt dan niet aan hen zelf maar aan de marktverhoudingen die machtsverhoudingen zijn. Dat kunnen ook de omstandigheden zijn buiten menselijke beïnvloeding om, als het weer of de wil der goden.

Gewoner is het bij de talio van de wraak te denken aan misdaad: diefstal of geweld. Als het vrije marktmechanisme ook hier geldt, zal de Griek ook hier zo veel mogelijk terug willen krijgen ter compensatie. Bij diefstal van goederen is de geldwaarde wel uit te rekenen, maar bij de gepresenteerde rekening komen dan nog de opofferingen die de benadeelde partij aan verwerving en onderhoud van zijn bezit heeft besteed. Bij geweld wil hij wraak nemen omdat zijn familieleden zijn ontvoerd, of zelfs gedood, of gekwetst. Bij bezit en vriendschap werkt het altruïstische beginsel dat de binnenste cirkels kenmerkt: voor de zorg en opoffering is vriendschap teruggekregen die weer in vriendschap is omgezet; in liefde jegens degenen voor wie men zich zorg en opofferingen heeft getroost. Die liefde strekt zich uit tot het zorgzaam behandelde bezit.

De wraakgevoelens worden nu openlijk verwoord in termen van liefde voor het bezit of voor de vrienden; men spreekt van aangedane

belediging, de gekrenkte eer. De Griek zal dus het hem aangedane onrecht willen herstellen door naast in geld uitgedrukte vergoeding ook nog vergoeding te eisen voor de aangedane belediging, die gelijk is aan zijn liefde. Zo reageren homerische helden, en de *Ilias* vertelt wat daarvan komt: Achilles heeft zijn geliefde slavin - buit van een strooptocht - aan Agamemnon moeten afstaan; hij onthoudt zich nu beledigd van de strijd. Agamemnon verliest macht als blijkt dat Achilles onmisbaar is, en Achilles ontleent aan die situatie zo veel macht dat hij zelfs eindeloze geschenken wrokkend kan afwijzen.

De talio van de ruil wordt dus altijd gekenmerkt door de wens zo veel mogelijk terug te krijgen, en het gevoel voor evenwicht wordt voor de menselijke natuur nooit bevredigd, tevredenheid moet retorisch worden aangepraat. De natuurlijke mens is een onverzadigbaar monster.

In de talio van de wraak zoekt men evenwicht voor de door anderen aangedane schade plus de belediging - de door anderen aangedane wandaad - door de plegers van de wandaad zo veel mogelijk wandaad aan te doen. In de handel zoekt men evenwicht voor de door anderen aangedane kosten plus de zelfopoffering - de door anderen en zich zelf aangedane wandaad - door zo weinig mogelijk weldaad aan anderen te bewijzen en zo veel mogelijk weldaad van de ander terug te eisen. Men wil of hoopt dat de ander zich zelf een wandaad aandoet; de oplichter is limiet.

Nu ziet dit er nog niet parallel genoeg uit. Dat komt omdat ik in mijn gekozen terminologie nog tamelijk dicht bij het gewone spraakgebruik heb willen blijven - ondanks het gegoochel met synoniemen - en dus het zelfbeeld, de opgegeven motivaties van de handelende personen intact heb gelaten.

De overeenkomsten worden groter als we naar de resultaten kijken van een gewonnen vendetta, burgeroorlog, oorlog. De overwinnaar en zijn aanhangers worden beloond met van de ander afgepakte buit en de eer voor hun moeite. Vandaar dat het verschil tussen piraat en handelaar voor onze Griek zo gering is. Het is een kwestie van afwegen van kansen, van macht, of hij zal plunderen of handeldrijven. De gerechtvaardigde wraakgevoelens zijn nu niet meer dan welkome aanleiding. Het gaat er in alle gevallen om zo veel mogelijk te krijgen voor zo weinig mogelijk opoffering. Alle middelen zijn geoorloofd, mits ze door edele motieven kunnen worden ontveinsd. Er wordt op de handelaar neergekeken door de heroïsch gemotiveerde krijgsman.

De overwinnaar van een vendetta heeft er alle belang bij dat de vendetta nu ook zo snel mogelijk ophoudt. Hij zal de wraakgedachten van de overwonnenen nu moeten tegengaan door middel van een rechtsorde.

We noemen nu het vrije marktmechanisme van wandaad met wandaad vergelden het mechanisme van de verdelende rechtvaardigheid. De rechtsorde probeert enerzijds de verdelende rechtvaardigheid in betere banen te leiden door de zwakkeren door beperkende maatregelen tegen de machtigen te beschermen. De liberaal zegt: zo dat het marktmechanisme in zijn pure vorm kan werken, ongehinderd door te grote monopolievorming op machtsgebied of op economisch gebied. Maar daarmee grijpt de liberaal al in het marktmechanisme in, en zuiver economisch handelen op de vrije markt - van gelijke partners - is zowel een abstractie als een fictie.

Het strafrecht is echter een poging het marktmechanisme van de wraak tegen te gaan. Het is de taak van elke overheid - of zij nu dank zij dit mechanisme aan de macht is gekomen of de eenheid van het rijk heeft geërfd - om het (met geweld) gewonnen geweldsmonopolie te handhaven. Het recht op wraak wordt de gekrenkte partij afgenomen, maar de overheid oefent zelf geen wraak uit: het wordt nu één oog om één oog, in plaats van zo veel mogelijk ogen om één oog. Dat betekent dat het rechtsgevoel van de gekwetste partij niet wordt bevredigd door de opvallend milde vonnissen van de strafrechter, terwijl uiteraard de verliezende partij nooit tevreden is met haar straf.

Verdelende en vergeldende rechtvaardigheid zijn synoniem geworden. De verdelende rechtvaardigheid van de wraak, die een rechtvaardigheid is op grond van het marktmechanisme, wordt echter in het strafrecht vervangen door een willekeurig milde, *toedelende* rechtvaardigheid.

Als de socialisten de verdelende rechtvaardigheid van het commerciële marktmechanisme willen afschaffen, dan, zo kan men stellen, willen ze de toedelende rechtvaardigheid die het strafrecht kenmerkt uitbreiden tot de hele samenleving. Het strafrecht bevredigt het ‘natuurlijk’ rechtsgevoel echter nooit.

Maar aan mensen kan tevredenheid, berusting, worden aangepraat. Het is niet waar dat beide partijen, of een van de partijen, in een transactie zich altijd benadeeld voelen. Elke partij kan berusten in het uiteindelijke vonnis of in de uiteindelijk bedongen prijs met een beroep op omstandigheden. In de praktijk wakkert het socialis-

me als *ecclesia militans* de ontevredenheid aan, de wraakgevoelens die potentieel aanwezig zijn, zelfs onder vrienden, naar aanleiding van elke transactie.

Men denke aan de wraakzucht waarmee feministen een (geldelijke) beloning eisen voor huishoudelijk werk. Ze stellen eisen in naam van de verdelende rechtvaardigheid en dat wil zeggen: de vriendschapsrelatie van de binnenste cirkel wordt vervangen door de wraakzuchtige talio van het verkeer met vreemdelingen.

Het is echter de taak van elke overheid om de sfeer van de binnenste cirkel zo groot mogelijk te maken, want de opofferende vriendschap is niet alleen goedkoper, maar wie uit liefde werkt, werkt met meer enthousiasme, en dus beter. De propaganda van de overheid heeft er dus belang bij om de talio van het wraak-ontveinzend gedrag van de handelaars, die zich gedragen alsof zij het beste met elkaar voorhebben, ten voorbeeld te stellen, en het als zijnde het ware, goede, gedrag aan te prijzen. Een onderhandelingssituatie kan vriendschapsbanden scheppen, men denke aan klantenbinding, en het hele apparaat van de reclame dat de dienstverlening voorop stelt. De overheid moet het gevoel van saamhorigheid dat kan ontstaan uit het besef van wederzijdse afhankelijkheid aanmoedigen. Het is dan het beste om termen te gebruiken die passen in de binnenste cirkels, als broederschap, solidariteit, of liefde. Zo wordt wat geldt voor familie of clan uitgebreid tot het hele volk. Pas dan kan er tevredenheid met het marktmechanisme gepredikt worden, immers, in de binnenste cirkels gold het omgekeerde mechanisme: zo veel mogelijk geven en net doen of je zo weinig mogelijk terug wil krijgen.

[24]
Naastenliefde en tolerantie

In de derde eeuw voor Christus werd keizer Ashoka, die door broedermoord op de troon was gekomen, na de verovering van Kalinga alleenheerser over praktisch het hele Indische continent. De aanblik van zijn laatste veldslag vervulde hem met zo veel afschuw dat hij zich tot het boeddhisme bekeerde. Van die bekering heeft hij aan de grenzen van zijn rijk getuigenis afgelegd in een serie inscripties. Naar het westen strekte zijn rijk zich uit tot Zuid-Afghanistan. Daar, in Kandahar, is in 1964 een in het Grieks vertaald fragment van een van zijn preken gevonden. Er woonden daar toen Grieken in de voet-

sporen van Alexander de Grote. Een van de vele opzienbarende aspecten van deze bewerking van de tekst is wel het prachtige filosofisch technische Grieks, zo heel anders dan het steenkolen-Grieks waartoe God de evangelisten inspireerde. Zo wordt de oproep van Ashoka om tolerant te zijn jegens leden van andere sekten, weergegeven met

> '...vroomheid [in het Prakrit *Dhamma*] en zelfbeheersing in alle filosofische scholen. Want hij beheerst zich zelf het meest die zijn taal beheerst. Laat hen niet zich zelf prijzen noch hun naasten beschimpen over wat dan ook, want dat is ijdel, en het is op alle manieren veel beter te trachten de naasten te prijzen en niet te beschimpen. Wie zich zo gedragen vermeerderen zich zelf en winnen de gunst van hun naasten, en wie zich daar niet aan houden doen hun reputatie schade en worden door hun naasten gehaat. Zij die zich zelf prijzen en hun naasten beschimpen gedragen zich met te veel gevoel voor eigenwaarde, en door meer dan de anderen te willen schitteren, benadelen zij veeleer zich zelf. Het is passend elkaar wederkerig te respecteren en elkaars leerstellingen te aanvaarden. Op die manier neemt hun kennis toe wanneer ze aan elkaar overgeven wat elk van hen weet. En laat men niet aarzelen dit te zeggen aan hen die de regel beoefenen opdat ze steeds in vroomheid zullen volharden.'[1]

Een oproep de naaste zijn eigen waarde te gunnen, met een beroep op het wederzijds eigenbelang van het 'oordeelt niet opdat gij niet geoordeeld worde'. Tolerantie tussen verschillende sekten was in het belang van de vrede die Ashoka na zijn veroveringen in zijn imperium nastreefde. Hij riep, net als Augustus, op tot verzoening na door wreedheden en oorlogen aan de macht gekomen te zijn, om met rechtvaardigheid zijn imperium te kunnen besturen.

De hier gebruikte Griekse term *hoi pelas* is een variant van het bijbelse *hoi plesioi*, 'de naasten'. Het lijkt opvallend dat deze uitdrukking hier als technische term voor 'leden van andere sekten' gebruikt wordt, zoals 'zich zelf' een vertaling is voor 'leden van eigen sekte', termen die de Prakrit-versies gebruiken. Maar toch hoeft dat geen verwondering te wekken. *Ho plesios*, of *ho pelas* is de buurman waar men eigenlijk geen banden mee heeft, en staat als zodanig tegenover de *philoi*, de vrienden en verwanten, leden van de eigen groep. Een oproep tot liefde en solidariteit gericht aan philoi is geen oproep maar een tautologie en heeft dus geen zin, 'want indien gij liefhebt die U liefhebben, wat hebt gij vóór? Immers ook de zonda-

ren hebben lief, die hen liefhebben.' (Lucas 6, 32-33). Het is wel verbazend dat een concrete term die in de Prakrit-versie ondubbelzinnig betekent 'leden van religieuze sekten', één keer met het Griekse technische equivalent *diatribe*, filosofische school, vertaald kan worden, en verder met de zo vage term ho pelas, buurman of naaste, zodat de oproep tot tolerantie nu klinkt als een meer algemeen ethisch verbod van zelfverheffing en roddel.

Het nut van tolerantie is naar mijn weten het eerst ingezien door Cyrus, de stichter van het Perzische rijk, op wiens idealen de betreurde Shahinshah Reza Pahlevi zich zo vergeefs beroepen heeft. Cyrus begreep dat veroveringen die resulteren in plundering, uitmoording en deportatie niet meer dan kortstondige en schijnbare welvaart opleveren. Hoe veel verstandiger is het dan niet om de veroverde volkeren, ieder naar waarde en specialisatie, te laten bijdragen tot de algemene welvaart, en daarmee die van de heersende dynastie. Vandaar dat - het is maar een voorbeeld - Cyrus de joden uit verbanning liet terugkeren en bijdroeg tot het herstel van de tempel. Die politiek is door Alexander de Grote en zijn opvolgers - uiteraard door de omstandigheden afgedwongen - voortgezet, en weer later door de Romeinen overgenomen. Het prestige van de Hellenistisch-Romeinse stedelijke beschaving was zo groot dat oorlogen, burgeroorlogen, invallen en opstanden verliepen met - voor ons nu - opvallend weinig beroep op lokale of nationale tradities, waaronder godsdiensten.

Het verstorend element in deze algemeen geaccepteerde tolerantie waren de *diatribae* de elkaar bestrijdende filosofisch-wetenschappelijke scholen en ook het jodendom en christendom. De overeenkomst tussen de filosofen die apodictische waarheden bezitten en de joden is al te vinden in het monotheïsme; immers ook filosofen neigen al snel - in het kader van hun voorkeur voor één waarheid - tot het accepteren van maar één God. Het polytheïsme is tolerant en onsystematisch: als je bij een god niet terecht kunt, dan neem je een ander, of de god van een ander.

Het christendom monopoliseert de waarheid, maar zo'n waarheid verenigt niet noodzakelijkerwijs allen die zich christenen noemen. Vandaar het telkens weer uiteenvallen in elkaar fanatiek voor dolle honden uitscheldende sektes, het laatst die van Luther, Calvijn. Voltaire[2] schatte het totaal aan slachtoffers van christelijke 'amour de DIEU' indertijd voorzichtig op 9468800, een getal dat in de jaren zeventig alleen al werd geëvenaard door het aantal slachtoffers van -

door christenen, linksen en verblinden, waar ik als particulier niet mee om wens te gaan - toegejuichte marxistische revoluties. Voltaire vergelijkt het minieme aantal door de Romeinse overheid terechtgestelde christelijke martelaren, met de door de christenen al dan niet onderling veroorzaakte doden, zoals Van het Reve gewoon is de terechtstelling van fanatieke opstandelingen door de tsaren te vergelijken met de bolsjewistische moorden, of zoals men het aantal slachtoffers van de geheime politie van de sjah kan vergelijken met de slachtoffers van het fanatieke bewind van de molla's, die als alle fanatici denken dat aanklacht identiek is met veroordeling.

Naastenliefde is een redelijke politiek. Immers, het is in het welbegrepen eigenbelang van elke overheid - ook die van een dorp, vergelijk de verzoenende rol van een burgemeester, of denk in het algemeen aan de rol van een voorzitter - tegenstellingen door tolerantie te sussen en in te kapselen. Als fanatici winnen - tegenwoordig in de jakobijnse versie van Terreur - dan vormen zij een fanatieke overheid waarin de tegenstellingen tussen links en rechts wegvallen, die alleen in een democratisch parlementair debat zin hebben. Het probleem waar de Romeinse tolerante overheid voor gesteld werd - de brieven van Plinius aan Traianus over het te volgen beleid tegenover vasthoudende christenen zijn een direct getuigenis, en de kerkvaders en martyrologen leveren daarop voor de goede lezers een ironisch commentaar - was: wat te doen met die kliek incestueuze kannibalen, hongerig naar de marteldood, die het functioneren van het Imperium ernstig in gevaar brengen.

Het probleem is niet: hoe komt het dat de christelijke naastenliefde zich alleen uitstrekt tot de leden van de eigen sekte. Het woord zegt het immers al: de christelijke naastenliefde is een eigenschap die christenen onderscheidt van niet-christenen. De christen staat met zijn liefde tegenover een boze, vijandige wereld, zo goed als de solidaire, klassebewuste arbeider staat tegenover een alleen op eigenbelang en macht gebrande bezittende klasse. Dat is, van christenen of communisten, gewoon groepsegoïsme, dat nu eenmaal altijd opofferingen voor de eigen goede zaak zal vragen aan leden van de groep, en daarmee gebruik maakt van een dubbelzinnigheid. Men roept andere leden van de eigen groep op tot altruïsme - ten bate van de eigen groep. In collectes voor missie en zending zelfs ten bate van niet-leden van de groep die er beter aan zouden doen de eigen groep te versterken. Ik vind dat niet verwonderlijk, ik vind het wel vulgair. Ik vind het merkwaardig hoe een voor iedereen begrijpelijk nut als

naastenliefde, tolerantie in Hellenistische zin, zo door het christendom misvormd kon worden. Dat komt echter omdat het voor christenen noodzakelijk is om de exclusief goddelijke oorsprong van deze verstandige gemeenplaats voor zich op te eisen.

Ik neem als voorbeeld de oneerlijke manier waarop Kierkegaard het probleem aanpakt.[3] Hij doet dat door twee tegenstellingen onverbrekelijk met elkaar te verbinden om zo het pakket exclusief voor de christenen te reserveren. De ene tegenstelling is die tussen beantwoorde liefde en onbeantwoorde liefde, de andere tussen discriminerende liefde - die zich richt op één persoon - en liefde die alle mensen, als schepselen van God, dank zij de liefde voor de exclusief christelijke God, omvat. Nu is de onbeantwoorde liefde het grote thema van de liefdeslyriek. Volgens Kierkegaard discrimineert de 'liefde van de dichters', want hij richt zich op één geliefde en is dus niet christelijk. Nee, maar in christelijke en niet-christelijke mystiek: Perzisch, Indisch, kan de liefdesklacht - de klacht van Radha om Krishna - zich gemakkelijk transponeren tot liefde voor god. Het loont dus de moeite de onbeantwoorde liefde, hetzij die zich beperkt tot de Ene, hetzij hij zich uitstrekt tot alle mensen, apart te behandelen. Het probleem stamt, naar te verwachten valt, uit Plato. Het offer dat beloond wordt, is liefde ter wille van iets, is geen zuivere liefde, en valt dus te reduceren tot eigenbelang. Het probleem werd op heel diepzinnige wijze voor het laatst aan de orde gesteld in de pornografische roman van Teddy Southern en Mason Hoffenberg, *Candy* (1959). Candy heeft van professor Mephesto, hoogleraar in *Contemporary Ethics*, geleerd dat: 'To give oneself - fully - is not merely a duty prescribed by an outmoded superstition, it is a beautiful and thrilling privilege.' Wat Candy echter ook doet om dit geenszins verouderde bijgeloof in praktijk te brengen - liefde voor de bult van een bultenaar - ze komt klaar! En daarmee is haar opofferende liefde tot een handelszaak gedegradeerd, evenals wanneer ik drie gulden op de toonbank leg en na die opoffering beloond word met een dag lang rookgenot.

De onbeantwoorde liefde is een probleem dat te serieus is om aan filosofen of theologen te worden overgelaten. Zij komen, van Plato tot Niebuhr, aanzetten met gratuite, want niet-beloonde zelfopoffering.[4]

Maar wat zou een liefde die niets terugkrijgt in de praktijk betekenen? Ik denk aan de ouders van een aan heroïne verslaafd kind. Zij weten dat alle aardigheid die het kind toont geveinsd is, het kind is

alleen uit op geld dat het desnoods zal afpersen of stelen. Hoe kunnen zij van hun kind houden? Als zij door hun gezond verstand gedwongen worden om hun kind louter egoïstische motieven toe te schrijven, ondanks de schijn van aanhankelijkheid en liefheid, dan raken zij emotioneel ontwricht. Wie de ander als louter egoïstisch ziet - hij doet wel aardig maar hij is alleen op eigenbelang uit - ziet de ander als vijand. Liefde en haat zijn gelijkelijk ontwrichtend. Zo is het al evenzeer ontwrichtend, emotioneel vervreemdend, om de werkgever louter en alleen als uitbuiter te zien. Marxistische vakverenigingen die dit - in Engeland of Italië - met succes hebben gepropageerd, valt dit te verwijten. In tegenstelling hiermee misschien niet de loyale arbeider in Japan, want zelfs mij gaan sommige dingen te ver, maar, als het een grote firma betreft, de employé van de Boeingfabrieken, volgens de op mij goed overgekomen propaganda, of anders in de dagelijkse praktijk, de winkelbediende die solidair met zijn baas, mij - soms tot mijn verbazing - verrassend handig waardeloze rommel voor een te hoge prijs probeert aan te praten. Hij kan niet zonder de hoogachting van zijn baas, zoals hij niet kan werken onder een baas die hij minacht. Het zou nog mooier zijn als baas en knecht er gelijkelijk naar zouden streven ook nog de hoogachting van leveranciers en klant te verwerven. Natuurlijk is dit niet onmogelijk. Het is gewoon maatschappelijk gedrag. Wederzijdse hoogachting houdt, voor Aristoteles en Adam Smith, de samenleving in stand. Aristoteles noemt dat *philia*. Elke poging de talio, het evenwicht van dienst en wederdienst: weldaad met weldaad, wandaad met wandaad vergelden, te doorbreken werkt ontwrichtend. Dat geldt zowel voor het vergelden van weldaden met wandaden als voor het vergelden van wandaden met weldaden.

De christelijke liefde hanteert graag het voorbeeld van de vader jegens zijn kinderen. De christen ziet als hoogste voorbeeld de liefde van God als vader. De vader discrimineert niet: hij heeft al zijn kinderen even lief. Dat zijn typisch filosofische algemeenheden, alsof gelijkheid ‘in het algemeen’ zou bestaan. Een beroep op gelijkheid van behandeling is gunstig voor een slachtoffer, vandaar gelijkheid voor de wet bij delicten, van koning en bedelaar. Maar die juridisch geregelde behandeling hoeft niet gelijkheid van waardering in te sluiten. Ik gun de dief zijn rechten, maar waardeer hem niet. Dat geldt ook voor bewondering, als motivatie voor liefde.

Een vader heeft een briljante maar krengige dochter, een domme maar lieve zoon, en een idioot kindje. Hij - maar de moeder mis-

schien nog wel meer - zal al zijn kinderen gelijkelijk liefhebben. Maar als dat zo is, dan is zijn liefde daarom nog niet redeloos. Ik denk niet dat de vader graag het antwoord schuldig zal blijven op de vraag: ‘Waarom houd je van Ans, Jan of Pietertje’, ook als hij dat moeilijk uit kan leggen in het geval van het idiote kindje. Zijn liefde is niet blind. Hij zal de neiging hebben om het beeld van de communicerende vaten in het oog te houden: hoe minder verstand hoe liever. Maar Pietertje is ook agressief! In zo'n geval komen ontroerende rechtvaardigingsgronden naar buiten, net als bij de ouders van een aan drugs verslaafd kind. Onbeantwoorde liefde levert een onmenselijk, dus een rampzalig, alleen in het hoofd van filosofen of dichters bestaand probleem. Dat wil uiteraard niet zeggen dat elke liefde vergelijkbaar is, want dat zou betekenen meetbaar, en dus in geld uitdrukbaar, want het geld is uitgevonden om goederen, maar ook diensten, te kunnen vergelijken. Daarmee pas wordt de liefde gedegradeerd tot handelszaak. Maar dan blijft over de voor de consequente theologen minderwaardige vriendschap, de philia. De philia versmaadt de beloning niet, zij weigert alleen hem te kwantificeren, en kan genoegen nemen met een blik, en dan is bij voorbeeld de erotische liefde ook philia, als hij beloond kan worden met een blik op een enkel. Ware liefde bestaat uit dienst en wederdienst zonder wrok of schuldgevoel, dus uit een - voor buitenstaanders voor mijn part - onbegrijpelijk subjectief evenwicht. Voor mijn part, want met ware liefde hebben buitenstaanders daarom juist niets te maken.

Een tweede onopgelost probleem van de niet-discriminerende liefde is dat liefde voor de medemens ook moet blijken uit daden. Het is geen kunst rijken of machtigen, of degenen waarvan men verwacht dat ze het zullen worden, lief te hebben. Ze kunnen belonen of beloven te belonen. Zo leert de opstandeling Jezus in bankierstermen bidden: ‘en vergeef ons onze schulden, gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren’, en legt ten overvloede uit: ‘want indien gij den mensen hun overtredingen vergeeft, zal Uw hemelse vader U vergeven; maar indien gij den mensen niet vergeeft, zal ook Uw vader Uw overtredingen niet vergeven’ (Mattheüs 6, 12-15). Vergelijk Lucas 18, 28-30: het loon voor het volgen van Jezus is ‘vele malen meer terugontvangen in dezen tijd en in de toekomende eeuw het eeuwige leven’.

Maar wat blijft er over van het ‘de andere wang toekeren’ als we de beloning in de toekomst door een hemelse vader vergeten? (Lucas

6, 35: ‘Neen, hebt Uw vijanden lief en doet hun goed en leent zonder op vergelding te hopen, en Uw loon zal groot zijn en gij zult kinderen van de Allerhoogste zijn, want Hij is goed jegens de ondankbaren en bozen.)[7] Ik kan een weldaad weigeren, al ruil ik hem daardoor in voor vijandschap. Als ik een tientje aangeboden krijg en ik weiger, dan raakt de gever gefrustreerd in zijn goede bedoelingen en wordt in meerdere of mindere mate kwaad. Als ik me zowel de weigering van de smaad van de weldaad als zijn kwaadheid kan veroorloven, is er niets aan de hand. Maar kan iemand een wandaad weigeren? Alweer de filosofische absolutering van het essentiële kwaad. Het model daarvoor lijkt te zijn onpersoonlijke rampen, natuurrampen, waarvan tegenwoordig dank zij de technologische vooruitgang alleen aardbevingen zijn overgebleven. De rest is door menselijk ingrijpen te voorkomen, of zou het moeten zijn: overstromingen, epidemieën, hongersnoden.

Daarmee wordt in schijn het terrein van door menselijk ingrijpen veroorzaakte rampen enorm vergroot. Een door mensen veroorzaakt kwaad wordt of aan domheid of aan slechtheid toegeschreven (een rechtvaardig gevonden straf is geen kwaad voor degeen die de straf moet ondergaan). Als het kwaad aan domheid wordt toegeschreven, lijkt het nog het meest op natuurrampen, voor zover domheid erfelijk bevonden wordt. Het is dan progressief - want alleen slechtheid is veranderbaar - om ook de domheid als gevolg van de slechtheid van anderen te zien: vals bewustzijn, misleide geesten, kanslozen, allemaal verdrukten. Dan blijft over de paranoïde gedachte dat haast alle rampen door slechtheid veroorzaakt worden. Heel goed, maar manicheïsche wezens die alleen het kwaad willen zijn oninvoelbaar. Dat is mijn bezwaar tegen Tolkien, maar het verklaart ook wel de populariteit van dergelijke verhalen bij de jeugd. Er is een gemene vijand, een Sauruman, die verantwoordelijk is voor de rampen die mij overkomen. Maar als we nu eens zouden luisteren naar de motivatie van deze barbaarse vijand? Hij zou dan meteen geen barbaar meer zijn, hij zou immers in de gelegenheid gesteld worden om zijn wel gemotiveerde grieven te uiten.

Als iemand mij op de wang wil slaan, en hij is niet dom, verblind of een maniak, dan heeft hij daar een goede reden voor. Hij wil mij slaan. Als ik hem dus zijn gang laat gaan, geef ik hem zijn zin. Dit probleem wordt omzeild door de formulering ‘de andere wang toekeren’. Het gaat mij vooreerst om iemand die mij op de ene wang wil slaan, en ik weiger deze wandaad niet. Het enige gevolg van mijn

liefdesdaad, deze christelijke zelfopoffering, is dat ik toegeef aan het bewuste verlangen van mijn vijand. Dat is absurd, ik bereik er niets mee door mijn vijand zijn zin te geven. Ik zou hem kunnen trachten te beschamen door om meer klappen op de wang te vragen. Maar wat bereik ik, gaat hij daarom inzien dat hij in mijn ogen het kwade doet, en gaat hij daarom zich zelf slecht vinden? Wat een gevaarlijke omweg om je onderhandelingspositie via een vrijwillige nederlaag te willen versterken. De totale overgave aan het verlangen van mijn vijand - wat in zijn ogen nog steeds geen kwaad is maar een goed - (dit is de oplossing van de socratische, typisch monologische, niet dialectische paradox: niemand doet onwetend kwaad; natuurlijk niet: wat ik kwaad vind vindt de in mijn ogen kwade goed) is de totale liefdesdaad, en levert dus niets anders op dan de triomf van mijn vijand. Maar als ik de triomf van mijn vijand wil, omdat ik hem liefheb, dan is mijn vijand mijn vriend. Dat is het antwoord op de leus van het Interkerkelijk Vredesberaad: ‘De kernwapens de wereld uit, te beginnen met Nederland.’ Als Rusland de vijand is, is de leus zinloos, want wie wil de vijand zijn zin geven? De leus kan dus alleen pro-Russisch zijn, want zij bepleit - zonder tegenprestaties - als liefdesdaad wat Rusland wil. Dat is ook de oplossing van het probleem: hoe komt het dat de christelijke naastenliefde die zich in theorie zou moeten richten op de vijand, zich in de praktijk - verraderlijke gevallen als de actie van het IKV daargelaten - beperkt tot liefde voor leden van de eigen sekte, en tot slachtoffers. Je zou wel gek zijn! De vijand aan wie je de liefdesdaad aanbiedt wordt daardoor vanzelf je vriend, want je doet zijn zin.

Als de liefde tot de naaste zich uitstrekt tot een naaste die bedreigd wordt door een andere naaste, een medemens, - dus afgezien van natuurrampen -, dan kiest de christenpartij voor de ene mens tegen de andere. Maar zijn christelijk geloof kan hem in die keus niet leiden. Vandaar dat de christen noodgedwongen of partij moet kiezen voor sektegenoten - het Vaticaan dat gedoopte joden redde - of zich in zijn keuze laat leiden door anderen, tegenwoordig de marxisten, de enigen die een duidelijk criterium bezitten om onderdrukkers van onderdrukten te onderscheiden: het standpunt van de Sovjetunie, vergelijk de ongemotiveerde sympathie voor het MPLA boven UNITA na de dekolonisatie van Angola.

Er is een derde weg, en die is retorisch, dat wil zeggen ondogmatisch, menselijk, en dus een verklaarde, en daardoor welhaast fanatieke, vijand van elke intolerantie. Ik ben mij het paradoxale van een

dergelijk fanatisme bewust, want in de binnenlandse politiek kan een onverzoenlijke houding leiden tot noodmaatregelen, als staat van beleg of dat wat schimpend een ‘kolonelsregiem’ wordt genoemd. En ik ben het eens met de stelling dat heel vaak een fanatiek antwoord op het doordrijven van fanatici nog veel erger is. De contrareformatie was een grote ramp, groter dan de reformatie. Maar dat neemt niet weg dat de ketters misbruik hebben gemaakt van de tolerantie van een humanistische, en dus humane kerk. Als ik dus iets prijs, dan is het nu juist de gesmade Nederlandse Regentenstand, die in het voetspoor van Erasmus - Cornelis Hooft - de Republiek merkwaardig onbloedig heeft bestuurd, en nu nog het vervallen koninkrijk bestuurt, op grond van ondogmatische christelijke naastenliefde en barmhartigheid, in aansluiting bij de klassieke deugdenleer.[5] Het zijn mensen, als de procureur van de Hoge Raad Langemeijer die het land afreisde met lezingen over Provo, of de huidige minister van justitie De Ruiter, die - ten onrechte - denkt dat de krakers een stroming vertegenwoordigen die het Recht, dat altijd achterloopt, zou moeten volgen. Ten onrechte, want het zijn anarchisten, en wellicht gevaarlijk (ik weet dat nog niet). Tolerantie tegenover echte fanatici werkt averechts: als je niets doet worden ze brutaal, en als je terugslaat creëer je martelaren. Dat ondervond de tolerante landvoogdes Margaretha van Oostenrijk, en Alva kwam, toen het te laat was, met zijn Raad van Beroerten. Dat is het dilemma van de tolerantie. Het inzicht met echte fanatici te doen te hebben komt altijd te laat, want tijdens het redelijk gesprek wordt de fanaticus zijn redelijk gelijk nog gegund. Van harde ondemocratische, intolerante maatregelen worden ze fanatieker, en dat is wat ze willen provoceren.

De enige manier van zinvolle discussie is wat ik trapsgewijze dialectiek heb genoemd: samen zoeken naar een basis van overeenstemming, om het meningsverschil een trap hogerop te kunnen lokaliseren. Het is mogelijk dat men in het verloop van het debat meer punten van overeenstemming ontdekt, of dat men concessies doet door zich op punten te laten overtuigen, of men heeft in de discussie geleerd het ongelijk van de ander te respecteren, juist omdat men zo veel punten van overeenkomst heeft ontdekt. Dit zou als een samenvatting van mijn boek kunnen gelden. Het moge nu duidelijk zijn dat het vaststellen van de regels van een zinvolle discussie uitloopt op een pleidooi voor tolerantie.

En daarmee is gezegd dat een discussie met dogmatici niet zinvol

kan zijn. Maar waarom precies? Omdat de dogmaticus de gevonden basis van overeenstemming uitsluitend beschouwt als een concessie aan het eigen gelijk, dat voor hem immers een en ondeelbaar is. De dogmaticus is in het bezit van een ondeelbaar systeem van noodzakelijk samenhangende waarheden. Vandaar het gevaar van het streven naar gesystematiseerde menswetenschap als het bestaat uit een systeem van onmiddellijk overal en altijd toepasbare waarheden of wetten, in filosofie, theologie en sociale wetenschap. Natuurlijk hangt het schandaal van de verkoop van aflaten samen met het door de kerk bevorderde systeem van beloningen voor Goede Werken. Maar heeft Luther gelijk als hij de misstand bij de wortel wil aangrijpen - en niet alleen symptomen wil bestrijden? Hadden de excessen niet gewoon bestreden kunnen worden, zoals langzamerhand ook in de katholieke kerk gebeurd is? De gevolgen van Luthers ingrijpend bezwaar tegen het geloofsartikel van de Goede Werken waren polarisatie, godsdienstoorlogen, martelaren bij alle partijen. Men denke slechts aan de voor Spanje rampzalige vervolging van de Spaanse erasmiaanse humanisten. Het is tragisch dat waar de toleranten uit de aard der zaak openstaan voor het gesprek, het gesprek door dogmatici altijd wordt misbruikt als etappe voor het doorzetten van eigen gelijk. Hoe kunnen zij ook anders, zij moeten wel denken: nu hij zo veel heeft toegegeven moet hij de in mijn ogen samenhangende rest van mijn overtuiging ook gaan delen. Dat hoeft nog niet gevaarlijk te zijn. Het wordt alleen erger wanneer het daarbij om macht gaat, en het gewonnen gelijk tot daden leidt. De ontspanningspolitiek wordt door de Russen beschouwd als strategie op de weg naar de wereldrevolutie en dus naar de sovjet-hegemonie. De bijdrage van westerse politici aan de ontspanning wordt afgemeten aan het pro-Russische standpunt dat deze politici innemen. Dat is begrijpelijk als men aanneemt dat de machtsstrijd ook gerechtvaardigd wordt door het totale eigen gelijk. Maar de situatie is verwarrend voor de democraat, die gewend is aan een onderhandelingstactiek van geven en nemen, ook in het debat, maar daarbij hoopt dat een poging tot wederzijds begrip ertoe zal leiden dat men de basis voor wederzijdse verstandhouding tot hoofdzaak kan verklaren en het overgebleven meningsverschil tot bijzaak.

Toen ik met de beroemde iranist, miljonair, Egyptische jood, communist en pederast Raoul Curiel in de jaren vijftig in Afghanistan samenwerkte, reageerde hij bij elke welgemeende poging tot hulpverlening met: ‘Wat dit land nodig heeft, is een communistische revolutie.’

Eindnoten:

1 D. Schlumberger en L. Robert, ‘Une nouvelle inscription greque d'Ačoka’, *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres pendant l'Année 1964*, blz. 126 e.v. In zijn commentaar wijst Schlumberger erop dat de term die in het Prakrit ondubbelzinnig betekent ‘sekte’, in het Grieks een keer wordt vertaald met *diatribe*, de technische term voor filosofische school, maar overigens met uitdrukkingen als *hoi pelas*, de naasten, *hoi loipoi*, de overigen, als het in het oorspronkelijke gaat om leden van de andere sekten, en met *heautous*, zich zelf, als het gaat om leden van de eigen sekte. Schlumberger vermijdt echter het woord ‘prochain’ te gebruiken, omdat hij geen christelijke nuance in de tekst wil introduceren. ‘Peutêtre ai-je eu tort.’

2 (Voltaire) *Pièces Détachées, attribuées à divers hommes célèbres*, I, 1775, *Barbaries Chrétiënnes*, blz. 148.

3 S. Kierkegaard, *Leben und Walten der Liebe*, vert. A. Dorner, Leipzig 1890, blz. 59 e.v.; 145 e.v.

4 G. Outka, *Agape, an Ethical Analysis*, New Haven en London, 1972 (1978[3]), blz. 24: ‘Earlier, when considering Kierkegaard's treatment of self-renunciation or self-sacrifice, I said that often this feature appeared as the inevitable historical manifestation of agape insofar as agape was not accommodated to self-interest. Perhaps the figure who has taken up most explicitly and influentially self-sacrifice as the quintessence of agape is Reinhold Niebuhr.’ (*Agape* is christelijke naastenliefde.)

5 Verg. I. Schöffer in het levensbericht van H.A. Enno van Gelder, in *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde 1975-1976*, Leiden 1977, blz. 112 over diens dissertatie: *De Levensbeschouwing van Cornelis Pietersz. Hooft, Burgemeester van Amsterdam, 1547-1626*, diss. G.U. Amsterdam 1918: ‘Deze opvattingen zouden de Hollandse Regenten in staat stellen tolerant te zijn tegenover andersdenkenden, afstand te bewaren ten opzichte van een veeleisende dogmatisch-Calvinistische kerk en tactvol en tactisch te laveren langs vele klippen van conflict en oppositie tot behoud van eigen gezag en algemene orde in de jonge staat’, en zie ook, over het erasmiaans-christelijk humanisme in het algemeen (over Nederland blz. 572 e.v.) Fr. Heer, *Die Dritte Kraft, der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters*, Frankfurt a/M. 1959.

Hoofdstuk III
De taal der hartstochten

[1]
Cultuur tegenover natuur

We kunnen de plaats van de retorica vooreerst bepalen in het kader van de tegenstelling cultuur en natuur. Natuur kan beschouwd worden als natuurlijke ordening, en dan is er geen conflict voor zover de kunst natuurlijkheid voorschrijft. ‘Natuurlijk’ zal dan betekenen overeenkomstig de werkelijkheid, iconisch, of waar. Zo is een natuurlijke ordening van het vertellen de chronologische; een *ordo artificialis*, een kunstige ordening wijkt daar als ‘onnatuurlijk’ van af, maar kan bij voorbeeld geëxcuseerd worden door het geringe intrinsieke belang van het gebeurde, wat bij fictie vanzelf spreekt. Of natuur betekent, getrouw aan de etymologie van *physis*, ‘vanzelf ontstaan’, en dus voor een betoog: ‘vanzelfsprekend’. In het algemeen prijst de retorica bij ernstige zaken natuurlijkheid in deze zin aan: gewoon, correct taalgebruik (*latinitas*) en heldere uiteenzetting (*perspicuitas*) worden natuurlijk gevonden, en daarom aangeraden. Dat geldt ook voor de indeling: eerst een feitelijk relaas, dan de argumenten, *narratio, probatio* (met eventueel de weerlegging, *refutatio* van de argumenten van de tegenstander); dat is de natuurlijke indeling, en wie zich niet aan een scheiding van feiten en opinies houdt, doet dat ter kunstige misleiding. Elke fout tegen de natuur behoeft een excuus.

Zo gezien is de hele retorische ordening van het betoog natuurlijk te noemen: begin (*exordium*), midden, bestaande uit *narratio*, feitelijk relaas, gevolgd door *probatio*, bewijsvoering, *refutatio*, weerlegging, en eind (*peroratio*). ‘Natuurlijk’ wil dan zeggen min of meer universeel, eeuwig. Een dergelijke ordening is zo vanzelfsprekend dat ook iemand die niet de regels van de retorica kent, vanzelf zijn betoog zo zal opbouwen. Dat geldt ook voor het prijzen van de overledene in een grafrede, zoiets doe je als het ware vanzelf, omdat iedereen bij een grafrede er behoefte aan heeft van zijn gemis te getuigen. Het is dan onnatuurlijk, bij voorbeeld uiting van een heel specifieke geloofsovertuiging, als in een christelijke grafrede uitsluitend de vreugde over bereikte zaligheid aan bod mag komen.

Het begrip natuur is zo echter buitengewoon gebrekkig gedefinieerd. Het is dus veel eenvoudiger het aandeel van de natuur te minimaliseren. Dat kunnen we doen door zo veel mogelijk aan regels toe te schrijven. De moeilijkheid heeft zich dan echter verplaatst, want nu is het begrip regel onduidelijk geworden: expliciet of impliciet ‘onbewust’, en wat betekent het ‘onbewust’ een regel te volgen? Het is het beste om zo veel mogelijk gewicht te hechten aan de expliciete regels, en de rest te verwijzen naar een lege term, natuur, vergelijk het begrip *ingenium*, aanleg, talent, als dat gebruikt wordt om het onbegrijpelijke verschil aan te duiden tussen leerlingen die allemaal het zelfde onderwijs hebben gevolgd. Ingenium is dan het aandeel van de erfelijkheid, de natuur.

We kunnen dit lege natuurbegrip weer opvullen door het slecht te vinden. ‘Natuurlijk’ zijn dan de egoïstische driften, de instincten van zelfhandhaving en handhaving van de soort; dierlijk omdat we in de natuur slechts de naakte strijd om het bestaan ontmoeten. De menselijke natuur is het dierlijke in de mens. De mens is van nature bruut, een monster, Canibal de kannibaal[1], de Yahoo's van Swift.

Alleen conventies, alleen kunst kan ons redden - inclusief de kunstwerken van waterstaat. Ars is nu een onderdeel van cultuur, en cultuur staat tegenover onbeschaafde menselijke aanleg. De natuur is wreed, dat is ook de les die ik nog steeds uit elke natuurfilm trek als hij op het televisiescherm verschijnt om mij op te beuren na door mensen veroorzaakte rampen. Het kan nog altijd erger, kijk naar de hyena of de koekoek; ga naar de haaien en wordt wijs. Ik zie gelukkig dan ook weinig natuur om mij heen. Het schijnt dat er ergens op de grens van Rusland en Polen een oerbos in stand wordt gehouden. De verschrikkingen van de ongeremde strijd om het bestaan! Laissez faire, laissez passer!

Isocrates was een redenaar uit de vierde eeuw die vooral uitblonk door zijn zoetvloeiende beschaafde stijl. Hij was ook de leider van een retorenschool waar Aristoteles mee wilde concurreren toen hij zijn Retorica schreef. Kenmerkend voor Isocrates was de gedachte dat moreel besef als vanzelf het gevolg was van retorische training. Het gebruik van retorische middelen is het kenmerk van panhelleense beschaving, en verklaart het prestige van Athene.[2]

Zoals het Griekse worstelen zich onderscheidt van het wilde gestomp en gerol van de barbaar, zo onderscheidt de beschaafde Griek zich door zijn hantering van kunstgrepen in de verbale worsteling.

De retor is nu beschaafd geworden, de nadruk wordt gelegd op zijn morele kwaliteiten, hij is *vir bonus*, zelfs een beetje filosoof, en dus wat oude-heerachtig. Sindsdien worden retorici het niet moe hun leerlingen in een historische fictie voor te houden - Alcuin bij voorbeeld aan Karel de Grote - dat overreding de mensen heeft geleerd af te zien van hun blinde en overmoedige eigenbelang, ze tot samenwonen heeft gebracht en van wild en woest zachtmoedig en tam heeft gemaakt.[3] Slechts door voortdurende overreding worden de mensen van egoïsme afgehouden, vandaar dat enorme demonstratieve propaganda-apparaat, school en kerk en staat, dat opofferingsgezindheid en medelijden probeert aan te kweken, en de opvoeding die daarnaast de regels van beschaafd gedrag met zo veel woorden leert: niet altijd het grootste stukje van de koek!

In beide opvattingen van natuur is kunst dus afwijkend, maar omdat in de tweede kunst uitgebreider wordt opgevat, behoeft zij minder excuus. De regels van de kunst zijn afwijkingsregels, vergelijk de karakteristieke stap van de cabaretier, de overdreven mimiek van de filmspeler. Door hun afwijking of overdrijving worden menselijke uitingen zo gestileerd dat ze herkenbare conventionele tekens worden en voorbeeldig kunnen werken. Een natuurlijke schrikreactie wordt buiten de context om op een foto niet herkend, een gespeelde schrikreactie wel. Kunst draagt een levensstijl over, vergelijk het totaal geënsceneerd gedrag van Brigitte Bardot dat zo pas navolgbaar werd.

De grammatica levert nu de in de ogen van het ongeletterde volk afwijkende regels voor de *ars recte loquendi*, de kunst van het correcte taalgebruik in de beschaafde omgang en is pas in zodanig gestileerde vorm leerbaar. De retorica staat daar tegenover als de kunst van de welsprekendheid in het openbaar. Dan is het al duidelijk dat de retorische regels de voorschriften geven voor een register, *ornatus*, dat afwijkt van het register van de dagelijkse omgangstaal, want de gelegenheid zelf is artificiëler. Afwijkingen in register doen zich voor op elk niveau van de taal: syntaxis, woordkeus, maar ook stembuiging. Wie in het openbaar spreekt heeft een andere voordracht, bij voorbeeld de galmende preektoon, passend bij de gelegenheid.

Vooral op latere leeftijd zal de redenaar met enige minachting neerkijken op de pedante retorica, iets voor Griekse schoolmeesters. Maar intussen heeft hij er wel zijn vaardigheid aan te danken, zij is

een ‘Tweede Natuur’ geworden. Vandaar het belang van het *ars est celare artem*, de ongekunsteldheid als hoogste vorm van kunst. Beschaving is afwijkend gedrag dat tot tweede natuur is geworden.

Eindnoten:

1 Zie: F. Kermode, *ed., Shakespeare Tempest*, Arden Edition, London 1954, Introduction, blz. 34-54.
2 G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, London 1963, blz. 178 e.v.
3 Alcuin, *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, Migne *PL* 101, § 314, k. 921.

[2]
Elocutio

De elocutio is de leer van de stilistische uitwerking, en juist hier staat het aptum, decorum, de aanpassing van de stijl aan de gelegenheid, bestaande uit spreker, onderwerp en publiek, centraal. We kunnen drie stijlniveaus onderscheiden, laag, midden, en hoog, *genus humile, medium, sublime*. De keus wordt bepaald door het onderwerp: bij alledaagse zaken hoort een simpele stijl, bij heldendaden een sublieme dictie; of door de gelegenheid: bij een informeel speechje hoort de conversatietoon, op de kansel een sublieme galm; door het publiek: de keizer wordt pompeus verwelkomd, arbeiders spreekt men eenvoudig doch hartelijk toe. Het stijlniveau wordt ook bepaald door de specifieke middelen waarmee naar het algemene doel, het *persuadere*, het overreden/overtuigen, gestreefd wordt: *docere, conciliare, movere*, onderrichten, behagen, ontroeren. Deze middelen kunnen over de verschillende delen van de oratie worden verdeeld: voor het zakelijk gedeelte, narratio en probatio, verslag en bewijs, geldt een eenvoudige, zakelijk, onversierde stijl: aan het eind, in de peroratio, past een hoog-retorisch beroep op de passies van verontwaardiging en medelijden, terwijl de redenaar in het begin vooral zal dienen te behagen door een evenwichtige, rustige stijl.[1]

Zo kunnen de stijlmiddelen, verbonden met stijlniveaus, ook globaal voor de genera dicendi worden aangeraden. In het genus judiciale, zeker als de rechter deskundig is, past een eenvoudige stijl; beslissingen over de toekomst dienen altijd een beroep op het gevoel te doen, en ook het genus demonstrativum dient te bezielen door gevoelens van haat en liefde, terwijl, naarmate het genus meer tot het ostentatieve neigt, het behagen hoofdzaak gaat worden.

Als in de zeventiende eeuw door de Royal Academy bezwaar wordt gemaakt tegen overladen retorische versiering in wetenschappelijke betogen, en voor een nuchtere betoogtrant wordt gekozen,[2] dan is zo'n standpunt dus juist goed retorisch; de New Rhetoric keert zich slechts tegen uitbreiding van de gekunsteldheid over alle

situaties. De geschiedenis van de retorica wordt niet zozeer door fundamentele verschillen in doctrine gekenmerkt - het gebouw is praktisch af met de werken van de Romeine retorici, Quintilianus, Auctor ad Herennium, de leerboeken en filosofische geschriften van Cicero - als wel door stilistische stromingen die elkaar bestreden op het gebied van de goede smaak: het te dorre atticisme, het te overladen asianisme, en daartussen uiteraard het klassieke ideaal, Demosthenes, Cicero.[3]

De retorische stilistiek is ook al op afwijking gebaseerd. De retoricus gaat er nu van uit dat letterlijk, zakelijk taalgebruik normaal is. Een stilistische afwijking is zo gezien een *vitium*, een fout, die door het belang van de argumentatie wordt geëxcuseerd. Om als afwijking te mogen gelden moet de stijl bewust zo gekozen zijn. Wie een metafoor gebruikt, kiest in plaats van het *verbum proprium*, het eigenlijke woord, bewust een oneigenlijk woord. Wie zich onbewust van een verkeerd woord bedient, begaat een fout, een *barbarismus*. Bewuste vervanging van het eigenlijke woord heet *tropus*; bekende woordtropen zijn metafoor (een woord wordt gekozen uit de verkeerde categorie, de metafoor is een 'categoriale fout', bij voorbeeld concreet voor abstract), metonymia (gevolg in plaats van oorzaak en andersom) en synecdoche (deel in plaats van geheel en andersom) en de hyperbool is een voor de tegenstander overdreven klinkende benaming. Men kan, in de terminologie van De Saussure, zeggen dat bij een troop - en dus ook bij metonymia - gekozen wordt uit verwante woorden op de paradigmatische as die *in absentia* de mogelijkheid tot keus vertegenwoordigt. De *figurae*, stijlfiguren in engere zin, spelen zich af op de syntagmatische as, dat wil zeggen in de gerealiseerde zinsbouw *in praesentia*, en zijn dus afwijkingen van de meest eenvoudige syntaxis.[4] Als fout heet een dergelijke afwijking *solecisme*, naar de inwoners van het halfbarbaarse Soloi in Klein-Azië die zonder dat ze het konden helpen de verkeerde woordvolgorde gebruikten. Zo is een inversie pas retorisch als hij afwijkend is: 'Om mijn oud woonhuis peppels staan' (Leopold), in dit geval geëxcuseerd door rijmdwang - wat rijmt er op peppels - maar ook door het feit dat poëzie gekenmerkt kan worden, qua register, door gekozen afwijkend taalgebruik. Het gaat hier, net als bij de tropen wat woordgebruik betreft, om afwijkende constructies die bewust gekozen worden. Vandaar dat tropen en figuren bijdragen tot de betekenis, waarbij betekenis opgevat wordt als gekozen betekenis, bedoe-

ling. Daarentegen is een inversie in vraagzinnen en relatieve zinnen verplicht: ‘Dat is het’, ‘Wat is dat?’ ‘Ik weet niet wat dat is.’ Ook hier is de inversie geen vergissing. Zij draagt dus ook bij tot de betekenis, karakteriseert zelfs de aard van de uiting, maar de afwijking is hier dwingend voorgeschreven, het zijn dus grammaticale, niet retorische figuren. Een *ellips* of een *anakoloet* zijn in alle gevallen ongrammaticaal, en dus óf retorisch, óf een fout: ‘Ik zal jullie...!’

Maar niet alle figuren zijn afwijkingen; herhalingsfiguren zijn strikt genomen, gezien vanuit de zakelijkheid van de mededeling, alleen maar overbodig, maar ze druisen niet in tegen de syntaxis: ‘Ik houd van je, ik houd van je, ik bemin je.’ Het zijn dan structuren die boven op de grammaticale structuur van de syntaxis geplaatst worden. Tropen en figuren kunnen ook samen figuren worden genoemd en men spreekt dan in het algemeen van stijlfiguren.

Men maakt in het kader van de tegenstelling res en verba onderscheid tussen woord- en gedachtenfiguren, *figurae verborum* en *figurae sententiarum*. De woordfiguren zijn van de taal afhankelijk, de gedachtenfiguren verliezen hun karakter niet als woordkeus of zinsconstructie verschillend zijn. De gedachtenfiguren worden voorts gekenmerkt door een afwijkende houding van de spreker tegenover de zaak of tegenover het publiek. Zo is de *ironie* waarin de spreker veinst een tegengestelde mening over de zaak te hebben, een gedachtenfiguur ten opzichte van de zaak; in de *apostrophe* wendt de spreker zich direct tot de tegenstander, in plaats van naar behoren de rechter toe te spreken.

In de gedachtenfiguren komt in het algemeen sterk het veinzende karakter van de retorica naar voren, vooral in de zin van geveinsde spontaniteit: de spreker geeft aan zijn gevoelens lucht door uitroepen, *exclamatio*; de gespeelde hulpeloosheid, *dubitatio*; de *correctio*: ‘Dat is liefde, wat zeg ik, dat is waanzin!’ enzovoort.

Een retorische vraag is retorisch omdat, in tegenstelling tot de grammaticale vraag geen antwoord wordt verwacht; een retorische definitie heeft de vorm van een definitie, maar presenteert een voorkeur: ‘Kiezen is eerlijk delen.’

‘*Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra*?’ Geen exordium, een retorische vraag, want een antwoord als ‘nog een kwartier’ is onmogelijk, en een apostrophe, alsof Cicero het niet meer houden kon: hij slaat zich op de dij, springt op! ‘Hoe lang nog, Catilina, zult ge misbruik maken van ons geduld?’ Dat alles is voor-

gewende spontaniteit, of tweede natuur? Maar echte spontaniteit, wat zou dat zijn? Ongecensureerde uiting van het onderbewuste?

We kunnen de figuren weer min of meer onderbrengen bij de driedeling: docere, conciliare en movere,[5] (leren, behagen en ontroeren).

Figuren als dubitatio en correctio staan dan in dienst van het docere, ook de metafoor, voor zover die een gedachte beeldend samenvat. De hoorder wordt aangenaam beziggehouden (*delectare*, als middel tot het conciliare), door fraaie parallelle constructies met semantische antithese, *antitheton*; door variatie in de woordkeus, *synonymia*; door uitgewerkte vergelijkingen.

Exclamatio, apostrophe, een troop als de hyperbool. 'Jij bent het mooiste meisje van de wereld' zijn uitingen van pathos en staan dus in dienst van het movere. De retorica hecht zo veel belang aan de pathetiek dat men de elocutio wel als de (kunst)taal der hartstochten kan beschouwen.[6] De hartstochten worden als vanzelf vergeleken met het lagere volk, en dus worden ook de hartstochten zowel onderdrukt als uitgebuit. Leert de filosofie de hogere standen de hartstochten te beteugelen, de retorica leert die zelfde hogere standen de hartstochten van het teugelloze volk te manipuleren. Dat geschiedt uiteraard niet alleen door de verbale middelen die in de elocutio worden behandeld; in de actio wordt de kunst van de voordracht geleerd, van de wat zangerige stembuiging voor de zachte affecten van het conciliare tot en met de galmende uithalen van de pathetiek. Daar horen de gebaren bij die tot een conventionele gebarentaal zijn uitgegroeid. De spreker heeft een breed podium om geagiteerd heen en weer te kunnen wandelen, hij gaat op zijn tenen staan, heft zijn armen omhoog, dit alles onder het geroep en gejoel van het opgezweepte publiek. De heilige Vincentius à Paulo overreedde tot het stichten van een vondelingenhuis te Parijs door enige dier verworpen kindertjes op de armen hunner verzorgsters in de kerk te brengen. De Nederlandse volksmissionaris Pater Bernard trok, midden in het vuur van zijn welsprekendheid, plotsklaps het kruis van zijn borst, en wierp het onder het volk, met de uitroep: 'Welaan dan! als gij nog niet veranderen kunt, vertrapt uw gekruisten Jesus dan!' Dat had de verlangde uitwerking.[7] Ook hier geldt dat de pathetiek niet onoprecht moet schijnen; maar anderzijds, rauwe, ongekunstelde emotie is al even pijnlijk.

Naast de pathetische affecten die in dienst staan van het movere, staan de zachtere emoties ten dienste van het conciliare. Het ethos van de redenaar wordt meer vanuit een afstand bewonderd. Maar is

het dan nog wel overdraagbaar? Hier wordt de overtuiging bewerkstelligd door het oproepen van schaamte, alleen uiteraard op weinig schokkende wijze. De sympathieke redenaar betrekt het publiek erbij door in de 'wij'-vorm te spreken, door tussenwerpingen als 'wie weet niet dat...' Het publiek dat - daar gaan we van uit - het in het begin geenszins met de spreker eens is, begint zich zodoende enigszins te schamen over het feit dat het geen deel heeft aan wat iedereen kennelijk vindt.

In de voorbereiding kan de redenaar de emoties kunstmatig opwekken in de fantasie, *phantasia, visio*; hij stelt zich bij voorbeeld het gruwelijk verminkte lijk zo gedetailleerd mogelijk voor ogen, of hij mediteert over de kruisiging van Christus. Tijdens deze oefening wordt hij bevangen door medelijden met het slachtoffer en afkeer van de daders. Hij zal dan vanzelf die emotie weer oproepen tijdens het levendig voor ogen stellen, de *evidentia*, gedurende zijn rede, en zo wordt het pathos overgedragen op het publiek.

Eindnoten:

1 Kort in: A.D. Leeman, 'Het systeem der antieke rhetorica', *Lampas* IX, 2, april 1976, blz. 126 e.v.
2 W.S. Howell, *Logic and Rhetoric in Engeland, 1500 - 1700*, Princeton 1956, blz. 366-8.
3 A.D. Leeman, *Orationis Ratio*, Amsterdam 1963; lt. bewerk. Bologna 1974.
4 Ik moet hier waarschuwen tegen het verkeerde gebruik dat R. Jakobson maakt van de tegenstelling paradigmatisch en syntagmatisch en de tegenstelling metafoor en metonymia. Ook de metonymia is een troop, en heeft niets met syntagma te maken, ik verwijs maar naar mijn opmerkingen onder IV in *Doorkruiste Verwachtingen*, blz. 89-90, en vooral naar de vernietigende kritiek van G. Morpurgo-Tagliabue, *Linguistica e Stilistica di Aristotele*, Roma 1967, blz, 364: 'Lasciatevi pure tagliare la mano...' R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris 1963, 'Deux aspects du langage et deux types d'aphasie' (vert. tweede deel *Fundamentals of Language*, Den Haag 1956), 'le trouble de la contiguité,' blz. 56 e.v.: als de syntaxis chaotisch is, maar de selectie wordt gehandhaafd, dan blijft over associatie naar gelijkheid 'de nature métaphorique'. Voorbeelden: 'Longue-vue' in plaats van 'microscope', 'feu' in plaats van 'lumière du gaz'. Maar dat is nu juist metonymia (of synecdoche).
5 Zo werden ze nog in de negentiende eeuw door Franse lyceïsten in de klasse 'Rhétorique' geleerd, J. Senger, *L'Art oratoire*, Que sais-je, Paris, 1961, blz. 50.
6 K. Dockhorn, *Macht und Wirkung der Rhetorik*, Bad Homburg etc., 1968, 'Die Rhetorik als Quelle des vorromantischen Irrationalismus in der Literatur- und Geistesgeschichte'; blz. 46 e.v.; F.J. van Ingen, *Vanitas und Momento Mori in der deutschen Barocklyrik*, diss. Utrecht, Groningen 1966, blz. 208 e.v.; H. Plett, *Rhetorik der Affekte*, Tübingen 1975.
7 A.M.C. van Coothen en M.L.A. Lans, *Handleiding bij het Onderwijs in de Gewijde Welsprekendheid*, Leiden 1886, blz. 103.

[3]
Bedoelde stijl en verraden stijl

De retorische stilistiek is een stilistiek van de bewust gekozen afwijking. Daar staat tegenover een stilistiek, die de stijl bestudeert, die een karakter onbewust verraadt. Men citeert dan 'le style c'est l'homme même'. Stilistische effecten zijn in zo'n geval geen gevolg van berekening, bewuste bedoeling, maar ze drukken de natuur van de schrijver uit.[1]

Deze stilistiek probeert de indruk die een stijl op een hoorder/lezer maakt te expliciteren, en komt dan in moeilijkheden door de tegenstelling bewust/onbewust. Een hoorder moet altijd min of meer raden naar de bewuste bedoelingen van een spreker. Het negerjongetje dat voor het eerst sneeuw ziet, zegt: 'Kijk, allemaal

vlinders.’ Vergissing of metafoor? Iemand zegt iets doms, maar de hoorder denkt dat hij domheid voorwendt, en neemt aan dat de spreker een grap maakt. Hoe herkennen we niet-ernstige of geveinsde uitdrukkingen als ironie? Serieuze problemen van interpretatie, van receptie van uitingen.

De retorica heeft geen last van dit probleem want de retorica is een ars, dat wil zeggen levert voorschriften om een werk te maken, en die voorschriften leveren een terminologie op die wel gebruikt kan wor-

den door een hoorder/lezer om over in een tekst ontwaarde eigenaardigheden te discussiëren, maar de terminologie hoeft geen criteria te geven op grond waarvan men de verschijnselen ook kan herkennen. Vergelijk de retorische analyse met de analyse van een gerecht; wie het recept kent zal geholpen worden bij de analyse, maar de tekst van het recept levert geen criteria om de smaak van bij voorbeeld kaneel te herkennen, en de proever kan ook niet precies aangeven met behulp van welk kookboek het gerecht bereid is.

Stilistiek als hulpmiddel bij de lectuur wordt met een aantal problemen geconfronteerd die in de retorica niet ter sprake komen. Wie een tekst analyseert zal er belang bij hebben te beslissen of een figuur bewust zo bedoeld is of niet - en daar speelt het veinzende karakter van de retoricus hem al parten. Dat probleem geldt ook wanneer de criticus probeert een stijl met het karakter van de schrijver in verband te brengen. Dan moet men aftrekken het bewust gekozen register dat de spreker/schrijver voor de gelegenheid gekozen heeft, en we komen dan terecht bij problemen als: in hoeverre spreekt het karakter van de (roman)schrijver (als mens van vlees en bloed) uit de specifieke toon die hij in zijn romans heeft gekozen, en dus ook in hoeverre kunnen we generaliseren naar aanleiding van (alleen maar) die kant van zijn persoonlijkheid die hij in zijn literaire werk laat blijken.

Door af te zien van de gekozen stijlmiddelen moet de stijlcriticus proberen naar indices van een verraden persoonlijkheid te speuren. Maar is een redenaar, een romanschrijver, dichter, nu juist niet iemand die zijn effecten goed in de hand heeft en dus maar weinig verraadt?

De kritische stilisticus komt voorts terecht bij het probleem dat iedereen kent als hij een karakter wil beschrijven: hoe expliciteer ik een onmiskenbare, globale indruk. Ook al is het verschil in stijl tussen Mulisch en Hermans zo zonneklaar dat een anonieme pagina van de een niet aan de ander kan worden toegeschreven, hoe kunnen we onze globale karakteristiek in woorden analyseren? Toeschrijving van anonieme teksten aan een auteur, ontmaskering van interpolaties en vervalsingen, zijn vaak verrassend betrouwbaar: deze tekst moet wel, of kan niet, van Aristoteles zelf zijn. Statistiek kan dan helpen.

In de beeldende kunst heeft de methode van Morelli (zie I, [12]) verrassende resultaten opgeleverd, met als gevolg dat de kunstkritiek de neiging heeft de bewuste elementen van het kunstwerk te ne-

geren; men kijkt door het werk heen, op zoek naar het karakter, het handschrift - ook in de grafologie werkt men met indices - van de kunstenaar.

De belangstelling voor de persoonlijkheid achter het werk wordt romantisch genoemd, en sluit aan bij een wetenschappelijke historische belangstelling voor biografie.

Een dergelijke methode, die in het geval van teksten vooral gebruik maakt van statistiek, en gebaseerd is op indices, leidt tot opmerkelijk zekere resultaten waar het gaat om toeschrijving of afschrijving van werken aan een auteur, of wanneer het gaat om dateringen van anonieme werken in een bepaalde periode.

Maar we moeten niet vergeten dat het hier gaat om een uiterst gebrekkige explicitering van een intuïtie. Het globaal herkennen van een bepaalde stijl is als het herkennen van een stemgeluid of een stap, en dat kunnen honden ook. In zoverre is een stijl, opgevat als karakter, iets dat niet alleen 'onbewust' wordt geproduceerd, maar kennelijk primair ook zonder bewuste analyse wordt waargenomen.

Eindnoten:

1 Buffons 'Discours sur le Style' wordt verkeerd geciteerd; de stijl drukt voor Buffon uit 'l'ordre et le mouvement qu'on met dans ses pensées' en staat dus gewoon als vorm tegenover de inhoud. De stijl is het onnavolgbare, in tegenstelling tot de ideeën die overgenomen kunnen worden. Bij d'Alembert drukt de stijl de onvervreemdbare natuur van de schrijver uit, en dat wordt, in de negentiende eeuw, de gewone opvatting. Die is antiretorisch, terwijl Buffon wel retorisch is. Zie P. Guiraud, P. Kuentz, *La Stylistique, Lectures*, Paris 1970, over Buffon blz. 4. e.v. Deze schrijvers hebben hun hoofdstuk 2 zo ingedeeld (blz. 105 e.v.): A. 'le style comme expressivité', B. 'le style comme choix'. Terecht.

[4]
Linkerhelft en rechterhelft

Niet alles wat ons door de zintuigen van buitenaf bereikt wordt in discrete eenheden, in een taal, verwerkt: in verbale taal of in een anderszins gecodeerd symbolisch systeem.

Wat niet in taal is verwerkt, is echter daarom nog niet niet-waargenomen. Dieren spreken niet want ze kennen geen, of haast geen, symbolisch systeem, maar ze nemen wel waar, en mensen hebben die vorm van waarneming met dieren gemeen. We herkennen gezichten die we niet kunnen beschrijven, we kunnen mikken en springen zonder kennis van de ballistiek zoals de katten, en we merken veranderingen op voor we ons - in taal dus - hebben gerealiseerd wat er veranderd is; alleen: er is iets mis! Dergelijke waarnemingen kunnen met emoties, opgewondenheid, vooral ongedifferentieerde angst, gepaard gaan.

Maar dat hoeft niet, want we kunnen een gezicht of een handtekening herkennen, zonder dat we met zo veel woorden uitleggen waarom. We spreken dan van intuïtie, maar we kunnen ook het onderscheid tussen kunnen en kennen, 'knowing how' en 'knowing that' te hulp roepen. In het algemeen wordt echter wel van gevoel gespro-

ken: ‘Ik voel dat het zo is, maar ik kan het niet goed uitleggen.’[1]

Een verhelderende analogie (meer is het niet) kan gevonden worden in de bevindingen van de hersenfysiologie: de mens, en alleen de mens, bezit in de linkerhelft van de hersenschors het spraakcentrum van Broca. De rechterhelft, en de rest van de linkerhelft (ik spreek voortaan kortweg van rechter- en linkerhelft), verwerken al evenzeer informatie. We kunnen spreken van een onderscheid tussen een discontinue, analytische waarneming tegenover globale waarneming. In de rechterhelft worden bij voorbeeld globale visuele en akoestische indrukken verwerkt; die kunnen (maar het hoeft niet) worden doorgegeven naar de linkerhelft, waar ze dan echter weer een aparte verwerking ondergaan als ze in taal worden beschreven. Alleen wat in het, in de linkerhelft gesitueerde, spraakcentrum van Broca is verwerkt komt in de vorm van zinnen tot bewustzijn, en dus eventueel als zo bedoelde, symbolische, tekens naar buiten. Maar ook de andere waarnemingen worden verwerkt, we kunnen erop reageren en ze in onze herinnering opslaan, net zoals dieren dat doen.[2]

Voor deze gedachtengang hebben we de fysiologen niet nodig, want dat we niet alles wat we waarnemen in taal omzetten en dat we niet alleen door middel van taal communiceren is een gemeenplaats, of zou het moeten worden. Maar enige verheldering kan de tweedeling wel bieden. Toen ik nadat er een nieuwe tegelvloer in de badkamer was gelegd, nog vele malen merkte dat de vloer hoger was geworden als ik over de drempel stapte, of toen een geleerde mij moest vertellen dat ik als ik op de fiets een bocht naar rechts wil maken, eerst het stuur naar links gooi, toen werd ik mij bewust, verwerkte ik in mijn linkerhelft, wat ik al eerder in de rest van mijn hersenschors had waargenomen.

Eindnoten:

1 Zie de Inleiding van M. van Nierop, in M. van Nierop, *ed., Gevoel en Emotie* (verschijnt).
2 Onder meer in P. Vroon, *Bewustzijn, hersenen en gedrag*, Baarn 1976, hfst. 5, blz. 160 e.v.

[5]
Bewust, onbewust en niet-bewust

De term onbewust betekent te veel en te weinig. Te veel als onbewust kan betekenen van alles waar ik nog niet van gehoord had maar dat toch op mij betrekking heeft. Ik ben mij van veel roddel *niet* bewust, gelukkig maar. Discussies die ten slotte leiden tot de ineenstorting van een markt of tot een hausse zullen zich weleens, als ik de kranten niet goed volg of als ook de kranten niet goed op de hoogte zijn of de

discussies verzwijgen, aan mijn waarneming onttrekken. Het marktmechanisme is om die reden alleen nog geen onbewuste wetmatigheid. Arbeiders kunnen zich te kort gedaan voelen en jaloers zijn op de rijkdom van hun patroons. Maar zij werden zich pas bewust van hun uitbuiting nadat Marx hun zijn meerwaardetheorie had uitgelegd, daarvóór kenden zij die opvatting niet, en zij waren zich daar dus *niet* van bewust.

Als een arbeider klassebewust wordt, dan verandert hij, uiteraard gedeeltelijk, zijn overtuiging. Hij is er zich nu pas bewust van geworden dat hij vecht in het kader van een de gehele loop van de geschiedenis bepalende klassenstrijd. Maar voor zijn bekering deed hij daarom nog niet *on*bewust mee aan de klassenstrijd. Marx heeft de dingen voor het eerst zo met zijn linkerhelft waargenomen; de klassenstrijd zat dus voor het eerst in het hoofd van Marx. Dat de klassenstrijd ook vóór Marx al allesbepalend aan de gang was, mag werkelijk wetenschappelijk bewezen zijn, maar je kunt zo'n waarneming niet postuum in de hoofden van de mensen projecteren, zelfs niet als onbewuste waarneming. Net zo: als Chomsky mij voorhoudt dat ik onbewust de regels van zijn grammatica volg dan denk ik liever dat die regels bewust in het hoofd van de grammaticus zitten, maar daarom nog niet onbewust in het mijne.[1]

Niet elke ontdekte, waargenomen regelmaat in dierlijk of menselijk gedrag is - onbewust - ook door het object zelf van de waarneming waargenomen; de regelmaat in de plantaardige of dode natuur is dat per definitie niet. In zulke gevallen spreken we dan ook van wetten. Maar wat is het verschil tussen onbewust gevolgde regels en een aan het object van waarneming niet bewuste wetmatige regelmaat in menselijk gedrag?

Iemand kan natuurlijk heel goed onbewust gedrag vertonen in de zin van niet in de linkerhelft geanalyseerd en geconceprualiseerd, dat vervolgens door een waarnemer van buitenaf kan worden waargenomen, en eventueel in diens linkerhelft verwerkt kan worden. Zo'n verwerking is de uitdaging van elke menswetenschap. Ik wil nu de noodzakelijke verandering beklemtonen die het gevolg is van conceptualisering, en op die manier verklaren dat er zo veel verschillende rivaliserende conceptualiseringen van onbewust gedrag bestaan. Het is mogelijk elk menselijk gedrag te beschrijven in termen van de strijd om het bestaan. Maar een mens denkt niet altijd bewust aan de strijd om het bestaan. Daarnaast maakt het verschil welke woorden en zinsconstructies we kiezen als we het menselijk gedrag zo be-

schrijven: ‘strijd om het bestaan’ is er een van, ‘in de grond egoïstisch gedrag’ is een andere, ‘klassenstrijd’ weer een andere. Die mensen die actief bezig zijn met ‘de strijd om het bestaan’ zullen weer andere zinnen gebruiken om hun activiteit te duiden, bij voorbeeld ‘geld verdienen’, ‘anderen helpen’, ‘de vrijheid verdedigen’ enzovoort. Wie kan bewijzen wiens conceptualisering de beste is?

Het woord onbewust biedt echter te weinig als we, in verband met de bijbehorende tegenstelling ‘rationeel’, voor het onbewuste het irrationele gevoel typerend vinden. Want de waarnemingen van de linkerhelft zijn niet irrationeel in de zin van grillig, onverstandig of slecht aangepast. Ze hebben een eigen economie, zodat we ook kunnen zeggen dat ze gebrekkig, met verlies, door de linkerhelft worden geanalyseerd, dat wil zeggen geconceptualiseerd.

En datgene wat zo moeilijk analyseerbaar is wordt daarom wel met ‘gevoel’ aangeduid, ‘intuïtie’.

We kunnen een aspect van het probleem belichten door te beginnen met onwillekeurige uitingen. Het kloppen van het hart is onwillekeurig, want het is van onze wil onafhankelijk of het hart klopt of niet en dat geldt voor versnellingen van de hartklop onder invloed van inspanning, maar ook, en daar gaat het hier om, van emotie. De versnelde hartslag wordt ons meestal meteen bewust maar als we er belang bij hebben kunnen we ons best doen om onze emotie aan anderen te verbergen. Een leugendetector kan de versnelde hartslag vaststellen, en dus ook onze emotie bij voorbeeld als we liegen.

Dergelijke onwillekeurige uitingen van emotie die voor de ander het best waarneembaar zijn aan veranderingen van de huid zoals zweten, kippevel, blozen maar ook trillen, klappertanden, diarree, heten zuivere indices, omdat het niet-bedoelde tekens zijn en omdat ze gebruikt kunnen worden door een waarnemer van buiten om een diagnose te stellen; ze verraden iets. Sommige van die indices kunnen ook worden voorgewend, zoals beven. Ook de intonatie, versnelling van het spreken of stijging van de toonhoogte, die aan iemand die zijn emotie wil verbergen onwillekeurig ontsnappen, kunnen worden voorgewend. Hieruit bestaat de kunst van de toneelspeler. Hij bootst indices van emotie na; ik spreek daarom van voorgewende én nagebootste indices, en ik heb in mijn *Doorkruiste Verwachtingen* deze termen bedacht om *mimesis*, en dus een hoofdbestanddeel van kunst, te karakteriseren.[2] Hier wordt de ‘paradox du Comédien’ duidelijk[3]; wie indices nabootst en voorwendt maakt

ze in de overdrijving duidelijker en overtuigt des te beter. Het is echter de kunst van de kunstenaar het kunstmatige karakter te verbergen. Vandaar dat een groot toneelspeler natuurlijk overkomt, in tegenstelling tot de amateur, maar vandaar ook dat gespeelde emotie - beheerste woede bij voorbeeld - meestal meer indruk maakt. Dit hoofdstuk gaat over de *kunsttaal* der hartstochten.

Het beste voorbeeld van een zuivere index is het verwijden van de pupillen bij begeerte. De huisvrouw loopt langs de rekken van de supermarkt, ze ziet in rood karton verpakte rozijnen, en een verborgen camera registreert dat haar pupillen zich verwijden. Dat is voor de onderzoeker een zuivere index; hij constateert dat bij de huisvrouw begeerte is gewekt. De situatie kan ook hier dubbelzinnig worden. De huisvrouw kan in haar meer frivole buien deze zuivere index toch nabootsen of voorwenden: door bella donna in haar ogen te druppelen of door haar ogen wijd open te sperren. Ze kan dan bewust een flirtsituatie creëren, waarbij echter de boodschap van de ogen minder expliciet is dan de verbale boodschap ‘ik begeer je’ zou zijn. Uiteraard wordt het schitteren van de ogen door een heel arsenaal lichamelijke boodschappen ondersteund; het blikkeren van de tanden, buik naar voren enzovoort. Ook de heer die deze boodschap ontvangt hoeft de tekenen die de dame uitzendt niet in zijn volle zwaarte op te nemen. Kenmerkend voor een dergelijke flirtsituatie (die door analisten van de ‘lichaamstaal’ wel degelijk wetenschappelijk kan worden geanalyseerd) is dat degeen die de signalen niet analyseert, niet tot zijn linkerhelft laat doordringen, toch een emotie voelt: hij beleeft een gevoel van aantrekkingskracht, een sfeer, kortom het door de linkerhelft niet geanalyseerd maar wel waargenomen gedrag gaat in dit geval met emoties en stemmingen gepaard.

Een spreker, een toneelspeler of een musicus kan het aanvoelen dat hij een gehoor boeit, het is een speciale sensatie. In al die gevallen kan door een nuchter onderzoeker de oorzaak van dat gevoel wel beschreven worden: de zaal is stil, kucht niet meer, schuifelt niet meer met de voeten, men gaat wellicht wat rechtop zitten. Maar men spreekt bij het herkennen in zo'n geval toch van intuïtie en suggereert daarbij dat het iets irrationeels is. Er zijn echter ook wel gevallen waarbij het verschil tussen waarneming van de linkerhelft en van de rechterhelft niet een kwestie van gevoel is. Als distinctief kenmerk blijft dan over dat de waarnemingen van de rechterhelft principieel gebrekkig, met verlies, in taal worden geanalyseerd. Dan wordt het

duidelijk dat beide systemen een eigen economie hebben. Dat geldt als iemand gevraagd wordt een visuele indruk in woorden te beschrijven, of een handtekening. Er zijn wel woorden voor: adelaarsneus, sluik haar, hoekig handschrift, maar uit de beschrijving alleen valt nooit (hoogstens approximatief, wanneer het bij voorbeeld gaat om een Identikit ten behoeve van de opsporing van misdadigers) een goed gelijkend portret te construeren, en zeker geen vervalste handtekening. Daar bovenop kan nog komen, bij de beschrijving van een gezicht, hoe gelijkend ook, met wijde pupillen en al, dat de beschrijving te kort schiet om de specifieke fascinatie, de emotionele beleving van het gezicht over te brengen.

Eindnoten:

1 Zie I, [26], hier nog in het speciale verband van de verwerking in de linkerhelft: spreken is een vaardigheid, als biljarten, en niet door regels gestuurd: J.S. Ganz, *Rules, a Systematic Study*, Den Haag etc, 1971, hfst. IV, 'Rules and the Native Speaker', § 4, 'Non-Rule Description of the Ability to Speak', blz. 118; Chomsky's grammatica in het hoofd van Chomsky; I. Robinson, *The New Grammarians' Funeral*, blz. 59 e.v. Heel goed, maar toch wat hachelijk, vind ik J. Piaget, *Problèmes de psychologie génétique*, 1972, 'Inconscient affectif et inconscient cognitif', blz. 36 e.v: de notie van 'je bewust worden van iets'; Aristoteles 'a pris conscience' van de predikatenlogica, maar die werd voor zijn tijd niet, of wordt nu niet door kinderen 'onbewust' gehanteerd, en de paradox van Binet: 'la pensée est une activité inconsciente de l'esprit', we zijn wel getuige van onze gedachten maar hoe we het doen weten we niet.

2 J.P. Guépin, *Doorkruiste Verwachtingen*, blz. 22 e.v.

3 D. Diderot, *Le Neveu de Rameau*, (1773), *Oeuvres Philosophiques* VI, Brussel 1829, blz. 91, Ned. vert. Amsterdam 1959, blz. 104 e.v.; de neef van Rameau verdedigt karakter als masker (verg. *persona* = masker), nabootsing van typisch gedrag, een manier om zich aan anderen te tonen, terwijl men in het verborgene zich zelf kan blijven; dat is typisch retorisch. Zie B.J. Kouwer, *Het spel der persoonlijkheid*, Utrecht 1963, hfst. 26, 'De menselijke komedie', blz. 354-5.

[6]
Elke ars expliciteert gebrekkig

Twee inperkingen op een eventuele aanspraak op universaliteit van de retorica geven de retorica een onmiskenbaar Grieks - en dus ook later Romeins - stempel: ten eerste als Homerus, Hesiodus, de Hymnen als voorbeelden worden genomen voor het demonstratieve genre en de voorretorische redevoeringen voor de andere genres; ten tweede het feit dat die eigenschappen die zich door hun opvallendheid het beste laten expliciteren, de meeste nadruk krijgen. Dan treedt nog een derde beperking op, namelijk het feit dat de regels op school geleerd werden, en daarmee weer de meest eenvoudige het eerst werden toegepast. Deze drie factoren bij elkaar maken dat een schoolse retorische tekst nog het best volgens de regels van de retorica geanalyseerd kan worden. Het meest eenvoudige structureringsprincipe voor niet-metrische teksten is het parallellisme. Dat vinden we dus bij de eerste retorische stilist Gorgias uitsluitend toegepast. Al snel wordt dit wat kinderachtig gevonden, de ciceroniaanse periode bij voorbeeld is, hoewel parallel, al heel wat minder rigide, en uiteraard wisselt Cicero de periodes af, of hij bezigt ze niet vermoeiend achter elkaar.

Dit geldt ook voor de *clausulae*: het prozaritme, hoewel onmiskenbaar aanwezig, ook in deze tekst, zal in de retorica tot een aantal typen worden gereduceerd, die dan op een opvallende plaats, aan het eind van de zin, voorgeschreven worden.

Ook hier zijn de meest eenvoudige in de analyse te herkennen. Een methode om het toch aanvoelbaar ritme van een schrijver geheel te beschrijven is nog

steeds niet gevonden. De retorica is geen volledig systeem van argumentatie en stijl, geen scientia, maar een ars voor scholieren.

Maar een ars staat nooit alleen; de regels van de kunst worden geoefend in een *exercitatio*, zoals ook het grammaticaboekje een deel met regels heeft en een deel dat Oefeningen heet; in de wiskunde zijn dat de sommetjes. Bij sommige kunsten is het aandeel van de ars gering; de vaardigheid wordt grotendeels door oefening verkregen. Dat geldt bij voorbeeld voor het autorijden, maar ook voor de schilderkunst. Tot die oefening behoort ook de imitatio, de navolging van klassieke auteurs die als voorbeeldig gelden, maar de invloeden van de grote schrijvers blijven grotendeels onbewust in de zin van niet-geëxpliciteerd, ze zijn het gevolg van *usus*, vertrouwde omgang. De usus vult dus de gebrekkigheid van het regelsysteem aan. Aangezien niet alle leerlingen, ook al besteden ze evenveel tijd aan ars en exercitatio, gelijke vorderingen maken, en de verschillen vooral in de imitatio naar voren komen, is men geneigd die onverklaarbare verschillen (het 'je ne sais quoi') aan een lege rest, de aanleg, het natuurlijk talent, ingenium, toe te schrijven.

In de schilderkunst is bij voorbeeld lijnvoering in tegenstelling tot coloriet door middel van ars en exercitatio aan te leren. Vandaar dat academische schilderkunst lineair is, maar vandaar ook dat de academicus de 'geniale' pictorale kwaliteiten van een Rubens of Rembrandt op het gebied van coloriet niet wil ontkennen. De pictorale kwaliteiten zijn niet in voorschriften te vangen, en dus hoogstens door imitatie aan te leren.

Het door de eigen economie van verwerking veroorzaakte gebrek van de linkerhelft kan, wat wetenschappelijke bezigheid betreft, geillustreerd worden met de moeilijkheden die een beschrijver van beeldende kunst ontmoet als hij zijn impressie van een schilderij in woorden wil beschrijven. Hij brengt dan zo veel mogelijk elementen van de rechterhelft over naar de linkerhelft. Als hij nu in de praktijk het meest zal praten over de bedoelingen van de kunstenaar, dan betekent dat dat hij die elementen parafraseert die bij de kunstenaar al door de linkerhelft waren verwerkt: theoretische opvattingen, de *denotata* van iconische tekens (iets is pas een zo bedoeld teken als het door de linkerhelft is verwerkt), dus: wat het voorstelt en wat de symbolische strekking is, verder kwesties van discontinu analyseerbare compositie en proportie. (Moderne pogingen om een semiotiek van de beeldende kunst te ontwerpen, gaan er te voorbarig van uit dat de beeldende kunst als geheel naar analogie van de linguïtische

taal gestructureerd is.) Wil de beschrijver nu daarenboven ook zijn ‘impressie’ van het schilderij onder woorden brengen, dan wordt hij al snel van onwetenschappelijk impressionisme beschuldigd. Toch heeft hij gelijk als hij beweert dat juist de in woorden niet of nauwelijks uitdrukbare elementen de essentie van het kunstwerk vormen. Hij zit met de specifieke moeilijkheid - die hij gemeen heeft met de beschrijver van muziek, of in het algemeen met de beschrijver van al die kunsten waarin het niet-symbolische, niet-verbale karakter overheerst - dat hij uit een medium dat bij uitstek door de rechterhelft wordt waargenomen, moet vertalen in een verbale taal. Alleen in taal, dat wil zeggen door middel van conventionele, al dan niet verbale tekens, is bewuste communicatie mogelijk, waaronder de wetenschappelijke.

[7]
De taak van de kunstenaar

Het vermogen waarnemingen van de rechterhelft adequaat over te brengen wordt sinds de Oudheid aan het specifieke talent van de grote kunstenaar toegeschreven. Hij alleen kan, zo zegt men, portretten schilderen waarbij het lijkt of ze leven, hij kan, als woordkunstenaar, het gelaat van zijn geliefde zo beschrijven dat niet alleen de karakteristieke trekken nauwkeurig genoemd worden, maar dat de ervaring, ‘als geheel’ overkomt. Hij beschrijft gebeurtenissen zo dat ze levendig, visueel, voor ogen worden gesteld. In de achttiende eeuw werd deze gedachte gebruikt om een tegenstelling te construeren tussen wetenschappelijk en poëtisch taalgebruik. De wetenschap noemt de typische trekken van een bloem, glimworm, regenboog; de dichter beschrijft de bloem, glimworm, regenboog zodanig dat de sensatie, de geur, de schoonheid, kortom datgene wat de abstraherende wetenschap in zijn analyse ter zijde laat, nu juist het voornaamste wordt - de kunst van de kunstenaar.[1] Hoe de kunstenaar dat doet is op zijn beurt weer gedeeltelijk analyseerbaar en gedeeltelijk niet.

De symbolische taal is in principe niet gemaakt om emoties te *tonen* maar om ze door middel van symbolen te *benoemen*. In de mondelinge communicatie wordt de bijbehorende emotie overgebracht door intonatie, en die intonatie is op zijn beurt weer gebrekkig analyseerbaar voor de linkerhelft, tenzij ze conventioneel en dus zelf

symbolisch is. De woorden om de verschijnselen te benoemen ontbreken niet, maar de criteria om de verschijnselen te herkennen zijn vaak te grof, vandaar een grote vrijheid om verschijnselen, vooral van menselijk gedrag die met emoties gepaard gaan, te benoemen; ze zijn bij uitstek discutabel. Maar de woorden zelf en dus ook de zinnen die met behulp van woorden gemaakt worden, zijn als elk symbolisch systeem - algebra en andere - emotieloos. Het lezen van een woordenboek is een dorre bezigheid. Uitzondering zijn taboewoorden en het is mogelijk dat iemand - maar dat is dan strikt persoonlijk - door een naam alleen al - van zijn geliefde bij voorbeeld, of van zijn god, of van zijn vijand - in opwinding geraakt. Maar dat komt doordat zo'n naam voor hem automatisch met een context wordt geassocieerd. Die context kan een redenaar of kunstenaar in verhaal of gedicht leveren. De redenaar beschrijft gedetailleerd de omstandigheden van de misdaad en stelt, om medelijden te wekken, het ongeluk van nu in schril contrast tot het fortuin van toen. Kortom, de retoricus heeft een voorraad gemeenplaatsen tot zijn beschikking die in de handboeken systematisch worden behandeld (Quintilianus VI 1, 15 e.v.)[2]. Maar ook dan *noemt* de kunstenaar alleen de omstandigheden, hij maakt de emotie begrijpelijk door motivaties te geven, maar hij *toont* de emotie niet. Het is trouwens de vraag of een lezer van bijvoorbeeld een liefdesgeschiedenis zich ooit zo ‘inleeft’ dat hij de verliefdheid gaat delen. Hij wordt hoogstens aan zijn eigen verliefdheden herinnerd. Toch staat de emotieve werking van de kunst in de antieke retorische en poëtische traditie in een wezenlijk onderscheid tot het emotieloze feitelijk of wetenschappelijke proza.

‘Het gevoel’ is niet nieuw voor de romantiek en ook de romantische gedachte dat er gevoelens of indrukken zijn die te groot zijn voor woorden, gaat al terug op het neo-platonisme in de renaissance. ‘Raphaël zonder handen’ zou een even groot kunstenaar geweest zijn, want wat Raphaël schilderde beantwoordde gebrekkig aan zijn ideale voorstelling.[3] Het hele idee echter dat woordeloze gevoelens eigenlijk beter, belangrijker zijn, dan wat in taal kan worden uitgedrukt ontbreekt in de retorische traditie, die een ars is om emoties in woorden uit te drukken, en daarvoor een ‘kunsttaal der hartstochten’ levert.

Een emotie kan ongewild terugkomen bij het bezoeken van de plaatsen waar men gelukkig geweest is, door een voorwerp (souvenir), of zomaar opeens, door een geur. Dat is dan het geheugen van

de rechterhelft. De oude gevoelens komen terug; men denke aan de golf van herinneringen die het eten van een Madeleine-koekje bij Proust opriep. Een dergelijke plotselinge emotie, een ‘epiphany’ in de termen van Joyce, of bij Wordsworth een ‘spontaneous overflow of powerful feelings’, wordt door de dichter bij uitstek adequaat onder woorden gebracht. Maar het is dan een al bewerkte emotie, ‘an emotion recollected in tranquillity’, en die bewerking is pas mogelijk onder invloed van ‘habits of meditation’, dat wil zeggen gesteund door een taalvaardigheid die verworven is door lezing van andere dichters.[4] Dat betekent dat het gedicht, ook het romantische gedicht of het moderne, alleen maar kan bestaan als het zich voegt in een literaire traditie. In taal kan het spontane individuele gevoel zich alleen maar uiten in het typische, symbolische karakter dat woorden nu eenmaal aankleeft, en dat ook nodig is wil de ervaring communiceerbaar gemaakt worden. In zijn bekende *The Daffodils* overigens *noemt* Wordsworth de overweldigende ervaring alleen maar. Hij beschrijft haar, hij praat erover, maar *toont* hij haar ook? Hij had wel tienduizend narcissen gezien, hij werd daar blij van, en sindsdien, als hij op zijn divan ligt:

> *For oft, when on my couch I lie*
> *In vacant or in pensive mood*,
> *They flash upon that inward eye*
> *Which is the bliss of solitude*;
> *And then my heart with pleasure fills*,
> *And dances with the daffodils*.

Het is de vraag waar en hoe Wordsworth deze emotie ook *toont*, in tegenstelling tot het spreken over de emotie. - ‘Ik heb de heilige Maria gezien’ is even gemakkelijk gezegd als ‘Ik heb Piet gezien’. ‘Einzig das Lied über Land heiligt und feiert’, dicht Rilke, maar dat is spreken óver poëzie, en dat is heel wat anders dan het heiligende lied zelf. De vraag luidt: hoe moet iemand zijn visioen zo beschrijven dat het de hoorder niet alleen duidelijk voor ogen gaat staan maar dat hij ook, zij het maar een beetje, de overweldigende ervaring kan delen?

Eindnoten:

1 Voor deze tegenstelling tussen de taak van de dichter en de taak van de beoefenaar van de wetenschap in de achttiende eeuw, M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, hfst. 11, ‘Science and Poetry in Romantic Criticism’, § 11, ‘Newton's Rainbow and the Poet's’, blz. 303 e.v.
2 P.H. Schrijvers, ‘Invention, Imagination et théorie des émotions chez Ciceron et Quintilien’ *Actus*, feestbundel Nelson, Utrecht 1982, blz. 395 e.v.
3 E. Panofsky, ‘Idea’ Leipzig 1924, blz. 15; de uitdrukking zelf stamt uit Lessings *Emilia Galotti*.
4 H. Mainusch, *Romantische Ästhetik, Untersuchungen zur englischen Kunstlehre des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts*, Bad Homburg etc., 1969, hfst. 3, ‘Die Kunst zwischen Kompromiss und Reaktion’, 1, ‘Traditionelle Formeln und moderne Kunsttheorie’, blz. 178 e.v., 180: ‘Die Gefühle, die von den in der Dichtung geschilderten Gegenstände ausgehen, werden von dem, was als Ergebnis der Bildung angesehen werden muss, den “habits of meditation”, beeinflusst und gelenkt.’ Verg. Reid, blz. 183. Dit is gericht tegen Abrams' ‘klassisches Beispiel ahistorischen Interpretationsweise’: *The Mirror and the Lamp*, blz. 47.

[8]
Inleven en meeleven

Een lezer van een spannend boek, een toeschouwer van toneelstuk of film, kan verklaren: ‘Ik leefde helemaal mee.’ Het meebeleven tijdens lectuur wordt in de eerste plaats verbonden met beelden in de fantasie: men ziet het - als het ware - voor zich. De hoorder van een epos, die meeleeft ‘alsof hij erbij geweest is’, prijst de dichter die vertelt ‘alsof hij erbij geweest is’ (verg. Homerus *Odyssee* 8, 489-91).

De dichter ziet de door hem beschreven scènes in zijn fantasie levendig voor zich, en stelt zijn visie de hoorder ‘voor ogen’. Het voor ogen stellen kan in dienst staan van het *delectare*, dus: dienen tot vermaak. In het stilistische gedeelte van zijn *Retorica* behandelt Aristoteles de ‘energieke metafoor’ van onbezield naar bezield, als in ‘de pijl vloog’ of ‘verlangde te vliegen’ in verband met dit ‘levendig voor ogen stellen’ (1411 b, 24 e.v.). Overigens, de metafoor is niet het enige middel voor het voor ogen stellen; daartoe dienen ook het gebruik van het praesens, en vooral het noemen van het karakteristieke detail (*synecdoche*). Als zodanig hoort de levendigheid van de beschrijving, de *evidentia*, tot de standaardkenmerken van poëzie.[1]

Dat neemt niet weg dat de evidentia vooral genoemd wordt in verband met pathetische effecten. Quintilianus behandelt haar aan het eind van het VIde boek bij de *peroratio*, het pathetische slot, van strafprocessen en omdat moordprocessen het aantrekkelijkst zijn voor de redenaar, zijn het vooral *res atroces et miserabiles* (VI, 1, 53), vreselijke en meelijwekkende zaken, die zo evident voor ogen worden gesteld.

Het *pathos* (de heftige uitbarsting van emotie) lijkt het meest op dat van de tragedie, het wekt het publiek op tot toorn, goedgunstigheid, haat en medelijden (VI, 2, 6), vrees of afschuw (VI, 2, 20).

Ik wil deze emoties in het algemeen beschouwen als emoties van het meeleven, en het inleven nu onderscheiden van het meeleven want ik denk dat dit noodzakelijk is om de discussie in goede banen te leiden. Immers, als het altijd om inleven zou gaan, zou dat betekenen dat het publiek alle emoties van de hoofdpersonen kan delen, en daarmee zou de voorraad van mogelijke emoties die een literair kunstwerk kan oproepen gelijk zijn aan het aantal woorden voor gevoelens, emoties, stemming of sfeer dat een taal kent. Voor een deel heeft het wel zin om het aantal gevoelens dat door een kunstwerk wordt overgebracht uit te breiden tot *ethos* (stemming), bij

voorbeeld gezelligheid bij de beschrijving van een gezellig gezin, welbehagen, geluk, maar ook hun tegendelen, een vaag onbehaaglijk, ongelukkig gevoel van het publiek, ja zelfs in het moderne kunstwerk landerigheid en verveling. Maar heeft het zin om te denken dat iemand die liefdesgedichten leest mee verliefd wordt? De emoties die Quintilianus noemt lijken mij bij uitstek geschikt om de emoties weer te geven die men kan gevoelen wanneer men meeleeft met - niet: zich inleeft in - het lot van anderen. Ze zijn wat dat betreft te vangen in een tweedeling sympathie-antipathie. In de Oudheid wordt het onderscheid tussen inleven en meeleven onproblematisch voorondersteld. Er is evenwel een duidelijk verschil te constateren tussen de emoties van de kunstenaar zelf en de emoties die hij opwekt. De kunstenaar - waaronder de voordrachtkunstenaar - leeft zich in, en de hoorder of toeschouwer leeft mee. Het zijn de renaissance-traktaten - waarbij ik vooral de schilderstraktaten op het oog heb, van Leonardo, of van Lomazzo - die heilloze verwarring stichtten door aan te nemen dat de toeschouwer zich ook *in*leeft: glimlachen met wie glimlacht, nadenken met wie nadenkt, zich verwonderen met wie zich verwondert, een geschilderd naakt begeren, hongerig worden van een geschilderde maaltijd, in slaap vallen bij het zien van iemand die slaapt enzovoort.[2] Dat is zó onzinnig, zeker bij de vergeleken met schouwburg en film tamelijk emotieloze beeldende kunst, dat ik wel moet denken dat Lomazzo onoprecht is. Einfühlungs-theorieën deugen om die reden ook niet, even min als een hermeneutiek die zich bij het Verstenen baseert op het zich gevoelsmatig verplaatsen, in de ander. Het inleven hoort, net als de oprechtheid van de kunstenaar, tot uitgeverspropaganda. Ik citeer uit een reclamefolder voor een geschiedenis van de luchtvaart: ‘Een meeslepend verhaal over legendarische mannen en hun fantastische vliegtuigen [...] vergezel de eerste luchtballonvaart bij zijn gewaagde avonturen [...] breek telkens weer nieuwe records [...] beleef de vernietigende terreur van de totale oorlog...’

In de antieke theorie is wat de hoorder of toeschouwer betreft steeds meeleven bedoeld. Het ‘voor ogen stellen’ in de poëzie of redevoering heeft dus een met dat van de filmcamera vergelijkbaar effect: men is als getuige van nabij aanwezig, ziet wat de kunstenaar wil dat men ziet, maar men grijpt niet in en deelt geen eventueel gevaar. De rol van het koor als ‘ideale toeschouwer’ is vergelijkbaar.

Quintilianus noemt als resultaat van het pathos van de redenaar dat de rechter meent *agi iam rem suam*: dat zijn eigen belang geraakt

wordt. Dat betekent niet dat de rechter zich identificeert met het slachtoffer. Bedoeld is dat de rechter als gevolg van het pathetisch voor ogen stellen het slachtoffer is gaan beschouwen als een van zijn *philoi*, vrienden of kennissen, voor wie hij zich volledig wil inzetten.

In zijn *Politeia* (III, 392, c, 6 e.v.) maakt Plato een technisch onderscheid tussen die passages in het epos die in de eerste persoon zijn gesteld (redevoeringen van de personages in de directe rede) en die passages waarin de dichter de gebeurtenissen zelf vertelt. Het voorbeeld is het begin van de *Ilias*; de dichter is aan het woord tot vers 17, maar daar begint, in de directe rede, een toespraak van de priester Chryses. Plato noemt deze redevoering terecht mimesis, nabootsing, omdat de dichter zijn stijl zo veel mogelijk aanpast aan die van de spreker; hij bootst de stijl van de spreker dus na. Plato stelt dergelijke passages tegenover de door de dichter vertelde passages (*diegesis*). Zo kan Plato alles in het drama mimesis noemen (Plato, *Politeia* 394 b, 6).

Aristoteles echter breidt het begrip mimesis uit tot alle passages, ook de diegetische. Maar Plato heeft gelijk, alleen passages in de eerste persoon zijn mimetisch, in zoverre dat in de manier van spreken een karakter en een emotie worden nagebootst. In de retorica heet deze manier van levendig voor ogen stellen *sermocinatio*; het zijn die passages waarin de redenaar uit zijn rol valt, en in de directe rede, in de eerste persoon dus, de woorden van iemand aanhaalt (een getuige bij voorbeeld) in plaats van diens getuigenis in zijn eigen woorden samen te vatten, en wel om daarmee diens karakter (ethos) of emotie (pathos) voor ogen te stellen.[3] Mimesis is evenwel niet het enige middel om voor ogen te stellen; het kan ook gebeuren in beschrijvende passages in de diegesis, bij voorbeeld door het noemen van karakteristieke details. Een voorbeeld van Quintilianus: Vergilius schildert de schrik van de moeder van Euryalus als zij de dood van haar zoon hoort (Vergilius *Aeneis* IX, 476-7 = Quintilianus VI, 2, 32):

> *Excussi manibus radii revolutaqua pensa*
> De spoel viel uit haar hand en de draad wond af.

Het meest indrukwekkende - en dus klassieke - voorbeeld van synecdoche (karakteristiek detail) is in Vergilius, *Eclogae* II, 66-7:

> *Aspice, aratra iugo referunt suspensa iuvenci*,
> *Et sol crescentes decendens duplicat umbras*

> Ziet, de koeien brengen de ploegijzers gehangen aan hun juk terug
> En de ondergaande zon verdubbelt de groeiende schaduwen

[een omschrijving voor: 'Het werd avond.'][4]

Het is duidelijk dat, als het mimesis is om stilistisch een karakter of stemming of emotie na te bootsen door een redevoering in de directe rede in te lassen, de synecdoche geen mimesis kan zijn. Hier wordt niets nagebootst. Er wordt wel 'met woorden geschilderd' (*ut pictura poësis*), maar niet door middel van nabootsing. Taal lijkt alleen in onomatopeeën op de referent.

Plato heeft dus gelijk als hij mimesis tegenover diegesis stelt, het is óf mimesis óf diegesis, en Aristoteles (in *Poetica* cp 1) en praktisch alle theoretici hebben ongelijk als ze alle poëzie (literatuur) mimesis noemen, ook als die met andere middelen levendig voor ogen stelt of schildert.

Dat de schilderkunst met weer andere middelen, namelijk lijn en kleur, wel mimetisch is, is een heel andere kwestie. Plato heeft nog steeds gelijk, al is de uitdrukking wat hyperbolisch, als hij zegt dat in de mimesis bij voorbeeld Homerus spreekt 'alsof hij Chryses geworden is' (393 a, 7i d, 5). Ik kan mij indenken dat een kunstenaar - een dichter/schrijver, maar ook de toneelspeler - zich in zijn personages moet inleven.

Aristoteles heeft het in de *Poetica* 1455a 29-34 in deze samenhang over de kunstenaar die de scènes levendig voor ogen moet stellen, en zich daarom inleeft in de hartstochten van zijn personages, en met hen wanhopig of woedend wordt.

De parallellen die Lucas in zijn commentaar op de *Poetica* naar aanleiding van deze passage geeft hebben ook betrekking op schrijvers: Euripides die zich in lompen steekt om over zijn in lompen geklede helden te dichten, Agathon die zich als een vrouw verkleedt, of Dickens die 'himself virtually assumed the character of which he was writing'.[5] Maar niemand, ook Plato niet, noemt een dergelijke inleving in verband met het - voor Plato kwalijke - opwekken van passie bij het publiek (X, 604 e, e.v.). Het gaat Plato uitsluitend om het stuitend gejammer, dus om een van die passies, die van het medelijden, die samen met de angst bij Aristoteles de typische passies van de *toehoorder* van de tragedie zijn. Maar we hebben gezien dat in de retorica de reactie op res atroces et miserabiles kan worden uitgebreid tot een scala van sympathie tot antipathie, waarvan de laatste bij voorbeeld door de toorn, de verontwaardiging jegens de boos-

doener, als complement van het medelijden jegens het slachtoffer gesteld kan worden. Als zodanig blijven de reacties van de toeschouwer nog uiterst beperkt, gezien de vele stemmingen en passies die in de tragedie door de toneelspeler aan de hand van de door de dichter ingeleefde tekst beleefd worden. De toeschouwer is niet opvliegend met Pentheus, wreed met Kleon, houdt niet, als Antigone, van haar broers, of is verliefd op haar verloofde Haimon. De toeschouwer haat of verafschuwt Pentheus en Kleon en bewondert Antigone, en tegenover Oedipus - die wellicht volgens Freud bijzondere passies kende - reageert hij - in dit geval samen met het koor in de slotrouwklacht - met een mengsel van afschuw (*phobos*) en medelijden (*eleos*).

Inleven wordt onmogelijk bij tragische ironie of komische voorpret, omdat dan de lezer of toeschouwer, in tegenstelling tot het personage dat in onzekerheid verkeert, weet wat er gaat gebeuren. De toeschouwer, de hoorder of lezer, is betrokken geraakt door de kunst van de dichter die motivaties waarschijnlijk heeft gemaakt en levendig voor ogen heeft gesteld. Maar hij blijft toeschouwer. Daarmee is evenwel niet ontkend dat ‘inleven’ in bepaalde gevallen kan voorkomen.

Aristoteles noemt drie elementen die bij medelijden horen (*Retorica* 1385 b 13 e.v.): ‘medelijden is een soort pijn bij het zien van onheil, dodelijk of pijnlijk, van iemand die het niet verdient dat te ondergaan - dat men (1) ook zelf zou kunnen verwachten te ondergaan, of (2) een van je relaties of (3) wanneer het zich van dichtbij vertoont.’ (1) is inleven, (2) meeleven en (3) (in de literatuur) het voor ogen stellen.[6]

Wie wil mag concluderen dat elk medelijden doorschoten is met het gevoel dat het je zelf zou kunnen treffen. Ik denk nu in de eerste plaats aan dagdromen (die door Quintilianus trouwens als voorbeeld van fantasie worden genoemd), aan bepaalde meditatietechnieken zoals die door mystici worden beoefend en aan totale identificatie in griezelfilms. Maar ik heb de neiging dergelijke gevallen als limiet van het meer normale meeleven te beschouwen en om ze in kritiek in de eerste plaats als toch altijd min of meer hyperbolische uiting van naïef enthousiasme op te vatten.

Het voorbeeld van een naïeve lezer is Woutertje Pieterse. Hij identificeert zich niet - evenmin als Don Quichotte overigens - met de helden van zijn ridderromans; in zijn dagdromen volgt hij Glorioso áls Woutertje Pieterse na, en bij Walter Scott: ‘Of hij Ivanhoe was?

Neen!' Woutertje identificeert zich in dit geval met de alwetende auteur: hij zou willen ingrijpen in de gebeurtenissen 'alsof hij voor de godheid gespeeld had'.[7]

Eindnoten:

1 Lausberg, § 810-820.
2 R.W. Lee, *Ut Pictura Poesis*, New York 1967, blz. 24.
3 Lausberg, § 820-825.
4 Lausberg, § 907.
5 D.W. Lucas, *Aristotle, Poetics*, blz. 175-7.
6 P.H. Schrijvers, 'De Rhetorica van het medelijden', *Lampas* 11,4, 1978, blz. 237 e.v. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, (1912), Bern 1963^{6}, gaat van een andere indeling uit. 'II, Scheidungen in den Phänomenen des "Mitgefühls"', blz. 190 e.v. Ten eerste het begrijpen van de emotie van de ander, en het navoelen van de ander. Als men uitgaat van een elementaire samenhang tussen 'Erlebnis' en 'Ausdruck', is voor het begrijpen dat de ander een emotie heeft geen analogieredenering nodig, geen projectieve 'Einfühlung' of innerlijke 'Nachahmung'. Het lichaam is een *Ausdrucksfeld* van ervaringen: '*Denn eine Symbolbeziehung, keine Kausalbeziehung liegt hier vor*' (blz. 21). Dan is lachen een zo bedoelde uiting van vreugde, maar dan ook: 'Wir nehmen die Scheu im Erröten wahr'? Welnu, blozen is een index die door verschillende oorzaken veroorzaakt kan worden, en wie lacht bewijst nog niet dat hij vrolijk is; daar komt het probleem van voorwenden, of het herkennen van vormen van lachen (sarcastisch lachen) om de hoek kijken. Wel lijkt mij het herkennen van uitdrukkingen in zoverre elementair dat het primair probleemloos, door de rechterhelft verwerkt wordt, instinctmatig. De reflectie door de linkerhelft is pas nodig bij wantrouwen. Scheler maakt een onderscheid tussen navoelen (Nacherleben) en medelijden in die zin dat men zonder tegenspraak kan zeggen: 'Ik kan dat goed navoelen, maar ik heb geen medelijden met U.' Dat is het eenvoudig begrijpen van de ander (IV, [12]). Scheler denkt dat kunstenaars en historici dit gevoel van 'Nacherleben' in grote mate bezitten, maar geen 'Mitgefühl' met hun onderwerp of personages van node hebben (blz. 20). Dat is mogelijk; ik citeer hier mijn antieke bronnen die het 'inleven' van de kunstenaar centraal stellen, omdat ik de kunstmatige techniek behandel, maar het hoeft niet altijd zo heftig toe te gaan.
7 Multatuli, *De Geschiedenis van Woutertje Pieterse*, (mijn editie Amsterdam 1910^{2}); ik denk aan zijn voor meester Pennewip in de eerste persoon geschreven Rooverslied, en Woutertjes lectuur van Ivanhoe in de leesbibliotheek van de heer Motto.

[9]
Oprechtheid en rol

In een van de beroemdste passages van zijn *Ars Poetica* geeft Horatius de tragische acteur de raad: *Si vis me flere dolendumst primum ipse tibi*: 'Als je wilt dat ik huil, dan moet je eerst zelf verdriet hebben' (*Ars Poetica* 99-103). De toneelspeler leeft zich in, zoals elke kunstenaar, ook de tragediedichter.

Het citaat wordt misbruikt als men de oprechtheid van de kunstenaar als criterium voor de waarde van het werk hanteert.[1] Immers, het gaat om de toneelspeler of de tragediedichter die zich inleeft in zijn rol. Het gaat hier dus om kunstmatig opgewekte emoties, niet om echte indices van smart maar om nagebootste en voorgewende indices, om een kunsttaal der hartstochten.

Quintilianus spreekt van waar schijnende emoties (*verisimilia*), die lijken op de emoties van hen die werkelijk aangedaan zijn (*similes eorum qui vere patiuntur affectibus*) en daardoor de rechter in de zelfde geestesgesteldheid verzetten (VI, 2, 26 e.v.). Het criterium is of de emotie overtuigend - als echt - overkomt. *Fictus dolor*

overtuigt niet, maar dat is dan ook een smart die, door gebrek aan kunst, een geveinsde indruk maakt.

In [16] zal ik ingaan op aristocratische en poëtische opvattingen van zelfgenoegzaamheid en vrijetijdsbesteding, die samengevat worden in het ideaal van de oprechte grootmoedige mens die neerkijkt op de ironische instelling van hen die in de strijd om het bestaan nog in afhankelijkheidsrelaties zijn verstrikt. Hier gaat het om de relatie tussen rolgedrag en oprechtheid, om zodoende een bepaalde stijl, het retorisch register - denk aan de galmende toon - te kunnen relateren aan iets wat nu problematisch gaat worden: de oprechtheid van de kunstenaar, de redenaar, dichter of toneelspeler. Wanneer is de retoriek hol, wanneer valt de emotie als geveinsd door de mand?

Ik moet mij dan afzetten tegen een - wellicht romantische, maar evengoed protestantse[2] - generalisering van oprechtheid die een deugd gevonden wordt die in alle situaties zou moeten schitteren. Als de oprechtheid in een morele les wordt aanbevolen, gaat het

uiteraard om de oprechtheid van de ander, die in het voordeel is van de tegenpartij. Ik heb er in alle situaties belang bij dat de ander oprecht is, en ik kan zo opgevoed zijn dat ik begrijp dat de ander evenzeer op mijn oprechtheid gesteld is. Dat geldt voor alle onderhandelingssituaties, waar het leven, retorisch gezien, zo vol van is.

Maar we moeten niet overdrijven: als in een bepaalde situatie van iemand oprechtheid wordt verlangd, bij voorbeeld van een verkoper, dan hoef ik me nog niet met diens oprechtheid in andere situaties te bemoeien. Wie getrouwd is met een handelaar of politicus, zal diens oprechtheid in de menselijke omgang op prijs stellen, en diens veinzen in zaken of politiek wellicht prijzen. Zo zijn er meer situaties te bedenken, van de schrijver bij voorbeeld die zich in het dagelijks leven kan veroorloven eerlijk te zijn en zich toch in zijn liefdespoëzie of roman inleeft in de hem meest vreemde passies. En dan hebben we het over de polen eerlijk-oneerlijk, en niet over de gradaties daar tussenin, van veinzerij tot subtiele ironie. Wie onder alle omstandigheden eerlijkheid eist, eist kwetsende opmerkingen en verlangt naar brute ruzie. Hoe zal men de oprechtheid trouwens beoordelen? Er zijn grenzen, maar die liggen eerder op het gebied van de goede smaak en van de cultuur dan op het gebied van de ware, onverhulde natuur.

Mocht men zich voor de vraag interesseren of Nederlands grootste essayist, Jacob Geel, die in zijn ‘Gesprek op de Drachenfels’ een debat ensceneerde tussen een classicus en een romanticus, zelf een romanticus is? Ik vind een doorslaggevend argument in zijn lezing over ‘Het Proza’ (1830)[3]. Hij vertaalt daar een gedeelte van een brief die Van Baerle aan zijn vriend Constantijn Huijgens had geschreven naar aanleiding van de dood van zijn echtgenote. Ik citeer op mijn beurt maar enkele zinnen uit Geels vertaling:

> ‘De pen, waarmede ik U en zoo vele vrienden bezongen heb, is droog en slorpt geen inkt. Ik klaag (om met Persius te spreken) dat het vocht verdikt in mijn veder blijft hangen. Mijn papier trekt zich in vouwen en rimpels zamen, omdat het geen dichtregelen wil ontvangen. De kracht van mijnen geest is verslapt. Mijn verzen stroomen daarheen, zonder wet of maat, omdat mijne Terpsichore mij ontrukt is. Het verschil van accenten is verloren; zij zijn alle zwaar [barutonoi] voor mij...’

Geel verraadt de classicus omdat hij Barlaeus niet onoprechtheid maar slechte smaak verwijt: ‘zoo de inhoud hem [Huijgens] heeft bewogen, de vorm van den brief heeft hem zeker niet minder be-

droefd.' Hij moet ook wel, want Van Baerle was een ziekelijke melancholicus die ten slotte zelfmoord heeft gepleegd. Dit was kennelijk zijn manier om zijn smart te beheersen, en het advies van Huijgens aan Barlaeus was dan ook zijn melancholie in verzen uit te drukken en zo te verdrijven.[4]

Geel stelt hier tegenover de beroemde brief waarin Cicero rouwt om de dood van zijn dochter:

> 'Niet alleen Uw woorden [zegt hij], en het deel, dat gij in mijne smart neemt, troosten mij, maar zelfs Uw gezag. Want ik zou het berispelijk achten, indien ik mijn ongeluk niet zoo droeg, als gij, een man van zoo veel wijsheid, zegt dat ik het dragen moet. Maar ik word somtijds neergedrukt, en met moeite ovenwin ik mijn droefheid, omdat mij die troost ontbreekt, die anderen, wier voorbeeld ik mij voor den geest breng, niet misten. Mij bleef, na het verlies van die eer en waardigheid, waarvan gij melding maakt, en die ik met moeite en arbeid verkregen had - die eenigste troost bleef mij over, die mij nu ontnomen is. Geen zorg voor de belangen mijner vrienden, geen zorg voor het gemeenebest, onderving mijn droevige gedachten; geen lust noch bezigheid riep mij naar het Forum: het Raadhuis kon ik niet aanzien: ik meende - zoo als het was - dat ik de vrucht verloren had van al mijnen ijver en van al mijnen voorspoed. Maar wanneer ik overwoog dat ik dit met u en met anderen deelde, en wanneer ik mij zelven onderdrukte en mij dwong dat alles met gelatenheid te dragen, dan wist ik toch waarheen ik mijn toevlucht kon nemen; in wier toespraak en zoeten omgang ik al dien kommer en al die kwelling kon afleggen. Doch nu wordt, door deze zware wonde, ook wat genezen scheen weder opengereten.'

Cicero is niet minder belezen, en zeker wel een groter redenaar. Komt zijn klacht de moderne lezer wellicht te beheerst voor? Is dat omdat Cicero zijn verdriet in zulke algemene bewoordingen heeft gegoten? Het zijn gemeenplaatsen, maar doordacht gehanteerd, en daarom diep gevoeld. Deze persoonlijke brief aan zijn vertrouwde vriend, die niet voor publikatie bestemd was, is het klassieke voorbeeld van uiting van oprechte en beheerste smart. Daarom heeft Geel hem met kennis van zaken uitgekozen. Wat prijst Geel nu in Cicero:

> 'Ik kon in mijne overzetting den ernst en de stille pracht der latijnsche periode niet behouden; maar Gij ziet nogtans dat in deze plaats slechts één beeld is, en dat zelfs de verbloemde spreekwijze, wier gebruik bijna onvermijdelijk is, daarin geen kunst en geen studie verraden. Maar wie

> denkt ooit aan studie, wie neemt ooit de kunst te baat, wanneer hij eene aandoening wil openbaren, die uit het diepste der ziel ontspringt?
> Ik beken dat de kreet der smart ongekunsteld is; maar die kreet heeft het redeloze vee met ons gemeen. Doch wanneer die smart zich zal uitdrukken in woorden van den redelijken, verstandigen mensch, dan wordt de taal het middel om onze gewaarwordingen te toetsen en te beproeven: de overspanning, die zich toont in onsamenhangende weeklagten, houdt op, en het onderzoek onzer innerlijke stemming scheidt al die hartstochten af, die niet duurzaam kunnen zijn. Wat er overblijft, en zuiver en echt is, dit aan anderen mede te deelen en, zoo het mogelijk ware, in hen hetzelfde gevoel op te wekken, dat in ons zoo levendig is - het woord kunst moge U mishagen, maar, het is de kunst alleen, die het ons doet lukken.'

We kunnen van Geel twee lessen leren. Ten eerste: we hebben niet zomaar het recht om uit het feit dat het gedrag van iemand ons overdreven of gekunsteld voorkomt tot onoprechtheid te concluderen. Men kan smart op talloze wijzen uiten, bij voorbeeld door te schateren, door zich de haren uit het hoofd te trekken of door een eitje te gaan bakken. Wie de ander van onoprechtheid beschuldigt terwijl die volhoudt dat hij wel oprecht is, beschuldigt die ander twee keer van een leugen, en dat kan hij nooit bewijzen. De stijl van de rouwklacht van Van Baerle lijkt op de 'gemaniëreerde' stijl waarin de brooddichter Statius dichtte over de dood van het schandknaapje van zijn opdrachtgever. Hij zegt in het gedicht dat hij door smart overmand niet dichten kan - maar hij doet het toch maar - omdat 'de droevige uitwissingen vallen op mijn woorden'. Ook hier, in dit extravagante geval: 'ík heb geen criterium voor Statius' onoprechtheid, behalve een dat aan een cultuurverschil is ontleend. Ik zou het nooit zo doen als Statius of Barlaeus.

Ten tweede: als Cicero zich zo indrukwekkend uit, is dat ook een kwestie van stijl, maar nu in die zin dat pas zijn taalvaardigheid hem in staat stelde zich zo te uiten. Dat betekent dat emoties pas subtiel worden als ze in subtiele taal zijn geuit. Een hol gevoel in de buik is ongedifferentieerd: angst, honger... of liefde, verliefdheid, jaloezie? Nu gaat de stelling luiden dat gymnasiasten of intellectuelen een rijker gevoelsleven hebben dan ongeschoolden of debielen. Rijker, niet intenser.

Het retorisch rolgedrag leert situaties uit te buiten, te amplificeren. De emoties worden daardoor heftiger. Wie de brieven van Cicero leest, of over het leven van Voltaire, kan de indruk krijgen van

extreem en daardoor soms onsamenhangend gedrag. Voltaire is opgetogen over een onbenullig blijk van belangstelling van zijn koning, maar kan ook op het koningschap smalen. Hij is hartstochtelijk verliefd op meer dan één maîtresse tegelijk, zonder ooit te opdringerig te zijn.

Kenmerkend voor autobiografieën uit de renaissance is dat een schrijver zich zelf boven zijn rolgedrag plaatst. Montaigne, die zich als een grootmoedige op zijn landgoed had teruggetrokken, wordt gefascineerd door de wisselende vervlietende aspecten van zijn ik. Hij lijdt er niet onder.[5]

Peer Gynt daarentegen die, in het drama van Ibsen, zich hartstochtelijk werpt in de meest verschillende rollen, ontdekt dat hij als een ui is. Schil na schil kan hij afwerpen, maar er is geen kern. Er is alleen buitenkant. Dat is zijn tragiek.[6]

Eindnoten:

1 M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, hfst. 4, 'The Development of the Expressive Theory of Poetry and Art', blz. 70-1, en hfst. XI, 3, 'Poetic Truth and Sincerity'.
2 L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, London 1927, blz. 21 e.v.
3 J. Geel, *Onderzoek en Phantasie*, Leiden 1838.
4 F.F. Blok, *Caspar Barlaeus, From the correspondence of a melancholic*, Assen etc. 1976, zie blz. 142 e.v.
5 P. Delany, *British Autobiography in the Seventeenth Century*, London 1969, hfst. 2, 'The Renaissance and the Rise of Autobiography', blz. 11-13.
6 B.J. Kouwer, *Het Spel der Persoonlijkheid*, blz. 378.

[10]
Kunstmatige emoties

De kunstenaar wekt niet alleen emoties op door emotionele scènes te *noemen*, dat wil zeggen door ze zo te beschrijven dat ze voor ogen worden gesteld, hij kan ook emoties direct *tonen* door indices van emotie na te bootsen.[1] Dat is, naar ik in [3] heb betoogd, de ware mimesis. In gesproken taal komt de emotie voornamelijk naar buiten door middel van intonatie, toonhoogte, nadruk en tempowisselingen. Wie een tekst voordraagt zal daar gebruik van maken en zijn voordracht met gepaste gebaren ondersteunen. Aan die kunst is het laatste deel van de indeling naar taken van de redenaar, *officia oratoris* gewijd; na de stilistische uitwerking en het uit het hoofd leren komen de regels voor de voordracht, de actio.

Maar wat blijft daarvan over in de neergeschreven tekst? Niet veel, omdat het alfabet is uitgevonden door Fenicische kooplui, en dus in de eerste plaats voor zakelijke mededelingen is bestemd. De middelen om intonatie als uitdrukking van emotie weer te geven in geschreven teksten zijn gering, niet veel meer dan uitroepteken en accent. Vandaar dat de geschreven tekst een andere zinsbouw heeft dan de gesproken tekst, en partikels als 'evenwel' kunnen een nadrukkelijk uitgesproken 'maarrr' vervangen.

Toch zijn er een paar indices van emotie die ook in de geschreven tekst over kunnen komen. Dat zijn in het algemeen de retorische

(syntagmatische) figuren.[2] Ten eerste herhalingen. Als mondelinge uitdrukking van emotie bij voorbeeld in een scheldpartij: ‘Naarling, ellendeling...!’[3] De retorische kunstgreep *anaphora* kan dan de herhalingen als uitdrukking van verdriet nabootsen:

> *Ach, Ach, wir sind aus Sünden erbohren und gezeugt*,
> *Weh! O weh! o weh der Sünden*,
> *Weh! O weh! der Üppigkeit*.[4]

Maar ook van opwinding: ik ontleen hier mijn voorbeeld aan de pornograaf die onder de gestolen naam van een Leids classicus de indices van wellust nabootste:

> *[Lamp.]: Nunc, nunc, Octavia, Tullia, fugiunt mihi libidi... libidinis rivi*
> *[Oct.]: Sentio, sentio profluentes in stagnam meam. Perge! Oh! Oh!*
> *Perge. Et ego, et ego*.[5]

Daarnaast kunnen, vooral in poëzie, een versnelling van metrum of ritme, of veel elisies[6], een nabootsing zijn van de versnelde manier van spreken van iemand die - hoe dan ook, bij voorbeeld door verdriet, maar ook door toorn - opgewonden praat. Het *asyndeton*, weglating van koppelwoorden, levert een hortend ritme op: het is een kunstgreep die ook in proza haast of knorrigheid kan suggereren. Daarnaast kan uiteraard alliteratie gebruikt worden, bij voorbeeld veel keelklanken of rollende r's. Een voorbeeld, weer aan Jacob Geel ontleend, van knorrige stijl:

> Van een geheel tegenovergestelden aard is de gemelijke en knorrige stijl. Hij gebruikt de letter r zeer veel: de d en t niet zelden: de perioden zijn ongelijk. De koppelwoorden missen veelal. Van tijd tot tijd komt een vlaag van éénlettergrepige woorden. De numerus breekt somtijds in anapaesten uit. Gaarne laat hij de stem op voorzetsels horten. Het geheel heeft iets onaangenaams. Ik verbeeld mij dat hij eene aanmerking nederschrijft op het goedhartige verhaal, dat gij gehoord hebt: ‘’t Zijn misschien waardige menschen (zegt hij) die door hun ingenomenheid met, hun overdreven liefde tot, en hun onophoudelijk streven naar lof en prijs van al wat onder hun pen valt, het gebrek verbloemen, het kwaad vergoelijken, wat goed is, ophemelen; maar wat wordt de historie, als het hart nimmer warm wordt door toorn over, door afkeer van de deugd?’[7]

Het allerbelangrijkste is de zinsbouw. De spreekstijl kan in het algemeen geïmiteerd worden door een losse, ‘slordige’ syntaxis. *Paren-*

theses, ellipsen, kunnen de indruk wekken dat de schrijver - de dichter - door emotie of inspiratie is overmand. Dit zijn maar een paar voorbeelden uit het enorme gebied van stijlmiddelen dat in de elocutio behandeld wordt. Samen vormen zij een 'kunsttaal der hartstochten'. Zoals de retorische of poëtische stijl, zeker in geschreven vorm, zich juist door zijn kunstige vormgeving van de spreektaal onderscheidt, zo onderscheiden de retorische en poëtische emoties zich van echte emoties. Vergelijk de anaphora in het geciteerde, onmiskenbaar retorische Duitse barokgedicht. Herhalingen in deze vorm horen onmiskenbaar tot het genre poëtische rouwklacht; niemand jammert echt zo, ook al is het in sommige culturen gebruikelijk dat men het op een vergelijkbare manier doet.

We zouden hier een onderscheiding van Wittgenstein kunnen gebruiken, die een dubbelzinnigheid ontwaarde in het gebruik van '*peculiar*', eigenaardig. 'Die zeep heeft een eigenaardige geur.' 'Waar doet hij aan denken?' 'Aan mijn kindertijd.' Aan de andere kant stríkt eigenaardig: 'Nergens aan, het is nu juist een eigenaardige geur.'[8]

Dat geldt in het algemeen voor retorische of poëtische stijlfiguren. In de eerste plaats zijn ze strikt eigenaardig, ze vormen een eigen register, vergelijk de galmende toon van de kanselredenaar, het onnatuurlijke spreken van een toneelspeler, ook in een 'realistisch stuk'. Alle kunstgrepen dienen in het algemeen om een register te kenmerken, en daartoe horen in poëzie metrum en rijm. Maar alle kunstgrepen kunnen soms ook gebruikt worden om specifieke emoties na te bootsen. Daarmee zijn die emoties dubbelzinnig geworden, enerzijds lijken ze op echte emoties, anderzijds zijn ze strikt eigenaardig voor de kunst.

Eindnoten:

1 Het onderscheid tussen mimesis en diegesis loopt parallel met het moderne onderscheid *zeggen* (beschrijven) en *tonen*, 'telling' en 'showing', zie comm. D.W. Lucas, *Aristotle, Poetics* blz. 69.
2 B. Vickers, *Classical Rhetoric in English Poetry*, London 1970, blz. 93 e.v.; blz. 95: 'It will be my contention that all rhetorical figures are in fact "modes of expression of feeling in language".' Aangezien de figuren tot de kunst behoren, zijn de gevoelens kunstmatig. Er is dus een relatie tussen het gebruik van retorische figuren en veinzen, zie Ch. Perelman, *Nouvelle Rhétorique*, II, blz. 227 e.v.
3 C. Gonda, *Stylistic Repetition in the Veda*, Amsterdam 1959, biedt een overrijk repertoire van onder andere emotionele herhalingsfiguren.
4 F.J. van Ingen, *Vanitas und Memento Mori in der deutschen Barocklyrik*, diss. Utrecht, Groningen 1966, blz. 208 e.v.; K. Dockhorn, *Macht und Wirkung der Rhetorik*, Göttingen 1949, *passim*.
5 Joannis Meursii, *Elegantiae Latini Sermonis, seu Aloisia Toletana de Arcanis Amoris et Veneris* (1752?), 'Colloquim VI'.
6 Verg. het commentaar van W. Kroll, *Catullus*, Stuttgart 1922, op C. 76: 'Es ist ein Gedicht, und zwar ein von tiefster Empfindung getragenes, in dem der Inhalt mehrfach die Form gesprengt hat: so haben zwei Hexameter je drei Elisionen...' Maar dat wil ook zeggen dat Catullus er niet verder aan gevijld heeft, het is dus op zijn minst ook een bestudeerde indruk die hij wil wekken, en dus een techniek geworden, vergelijkbaar met de keus van een metrum - bij voorbeeld de heftige *dochmius* - door een tragediedichter als Euripides in emotionele passages.
7 J. Geel, *Onderzoek en Phantasie*, hfst. 6, 'Nieuwe Karakterverdeling van den Stijl'.
8 L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books, Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*, Oxford 1972 (1958[1]), 'The Brown Book', § 7, blz. 144, § 15, blz. 158 e.v.

[11]

Het demonstratieve genre en literatuur

De retorica erkent, in tegenstelling tot logica en wetenschap, zowel zakelijke als onzakelijke argumenten. De laatste worden allerminst veracht, in tegendeel, het manipuleren van de gevoelens van het publiek vormt nu juist het belangrijkste deel. Dat komt omdat de retoricus niet alleen wil *overtuigen* 'dat iets zo is' (*persuadere* + acc.c.inf.), maar ook wil *overreden* 'om iets te doen' (*persuadere ut*).[1] En voor het laatste zijn beweegredenen nodig die tot de emotio-

nele sfeer van het 'bewegen', *movere* behoren. Louter rationele instemming met een besluit om iets te doen is niet genoeg; er moet ook enthousiasme voor het besluit worden gekweekt. Alleen een rationalist kan beweegredenen irrationeel vinden. Het is verkeerd om het domein van de irrationaliteit zo groot te laten zijn dat alle gevoelens eronder vallen.

Als we nu de positie van de literatuur willen bepalen in of naast de retorica, kunnen we het beste beginnen met de tweedeling overreden-overtuigen. Literatuur zet niet aan tot onmiddellijk handelen, overreedt dus niet, maar stichtelijke literatuur wil overtuigingen versterken of veranderen. Vandaar dat de literatuur wel tot het *epideiktische* of in het Latijn *demonstratieve* (betogende) genre wordt gerekend. De aristotelische indeling van genera dicendi, in juridische, deliberatieve en demonstratieve redevoeringen, beantwoordt aan de gelegenheden waarop dergelijke redevoeringen idealiter plaatsvinden: de rechtszaal, de volksvergadering en een plechtige, feestelijke bijeenkomst. Bij de eerste twee gevallen gaat het om een onzekere zaak. Vandaar dat voor en tegen behandeld worden door een pleiter en een tegenpleiter, terwijl het eindoordeel aan een rechter wordt overgelaten. Men behandelt daarentegen in het demonstratieve genre een *zekere* zaak uit het heden, en het oogpunt is de schoonheid. Aangezien het een zekere zaak betreft is er geen tegenpleiter nodig en ook geen rechter die over *de zaak* een beslissing neemt. Onder schoonheid wordt verstaan edele zelfopoffering als die van Achilles, die een kort maar roemrijk leven verkoos boven een lang en gelukkig. Het juridische genre houdt de rechtvaardigheid in het oog, maar dus evenzeer de *on*rechtvaardigheid: immers, de rechtvaardigheid die de pleiter voorstelt zal de tegenpleiter betwisten en onrechtvaardig vinden; dit geldt ook voor het nut, wat de een nuttig vindt, acht de ander schadelijk. Welnu, in het demonstratieve genre is geen tegenpleiter aanwezig, maar schimpende redevoeringen waarin niet de schoonheid geprezen, maar de lelijkheid, het afschuwelijke, zonder tegenspraak wordt gelaakt, horen er al evenzeer toe. De taak van de demonstratieve redenaar bestaat dus uit het prijzen of laken.[2]

Typische gelegenheden zijn herdenkingsbijeenkomsten, bij begrafenissen of jubilea, maar ook preken vallen eronder of politieke redevoeringen bij 'demonstraties', kortom, elke gelegenheid waar de behandelde zaak zo oncontroversieel geacht wordt dat men het niet nodig vindt een tegenpleiter uit te nodigen. De stelling is zo sterk dat hij onomkeerbaar is: elke bijeenkomst waarin een tegenpleiter ont-

breekt is een demonstratie, ook al heet hij misleidend ‘Russell Tribunaal’ of ‘Revolutionair volksgericht’. De eenstemmigheid strekt zich uiteraard alleen tot de groep uit; de eigen groep, de eigen doelstellingen worden geprezen, die van anderen eventueel gelaakt.

Men komt bijeen om aan waarheden te worden herinnerd, niet om nieuwe waarheden te horen. Dat lijkt in tegenspraak met een opvatting van communicatie gedefinieerd als informatieoverdracht, waarbij men van de situatie uitgaat waarin een spreker iets nieuws, onverwachts, wil meedelen dat de verwachtingen van het publiek doorkruist. Nu zal dat in elke situatie natuurlijk wel gebeuren, want een demonstratieve redevoering - preek - waarin alles volgens verwachtingen verloopt is te slaapverwekkend. Daarentegen sluit elke nog zo onverwachte mededeling aan bij het al bekende; een totaal onverwachte boodschap is dus al even ondenkbaar. Vandaar dat ik in mijn vorige boek sprak van *Doorkruiste Verwachtingen*.[3] Het lijkt mij nu echter beter om radicaal van perspectief te veranderen, en in plaats van uit te gaan van het pijnlijk proces van bekering als limiet, om van daaruit ten slotte maar heel gedeeltelijk, minimaal doorkruiste verwachtingen te bereiken, uit te gaan van het in herinnering brengen en van de vreugde van het herkennen. Voorbeeldig is nu niet het sensationele nieuws, of de onverwachte clou, maar het keer op keer precies gelijk opnieuw vertelde sprookje, de eeuwenlang onveranderd herhaalde liturgie. Zo men wil staat hier moderne literatuur, die op pijnlijke wijze het bekende in een nieuw licht wil plaatsen (vervreemding) tegenover een literatuur van de ‘identiteit’, waarin de herhaling, in de voordracht van het epos bij voorbeeld, centraal staat. Vanuit dit bekende worden de nieuwe, onverwachte, variaties gewaardeerd.[4]

Het is een kwestie van perspectief: kijkt men eerst naar het nieuwe, de verschillen, en problematiseert men het bekende, de overeenkomst, of andersom, vat men de overeenkomsten, het bekende in het oog, en problematiseert men het nieuwe, het verschil van mening? Vanuit het laatste perspectief is er een ‘traditie van het nieuwe’ in de moderne cultuur. Nieuw voor wie? Binnen zijn eigen groep is de nonconformist conformistisch, en is een revolutionaire redevoering traditioneel voor het revolutionaire publiek.

In plaats van doorkruising van verwachtingen nu bevestiging van overtuigingen. Ook hier, zo men wil, een verandering, maar dan uitsluitend in de adhesiegraad.

Revolutionaire redevoeringen richten zich tot revolutionair gezin-

den. Dat geldt ook voor revolutionaire strijdliederen. Wel kan bij voorbeeld de Marseillaise een directe aansporing bevatten: ‘Allons enfants de la patrie’, maar het is niet waarschijnlijk dat een revolutionaire menigte, de Marseillaise zingend, ook anderen overreedt de voren van de akkers met het bloed van de tirannen te doordrenken. Dergelijke volksliederen, als ook het Wilhelmus en het Horst Wessel-lied, worden in de eerste plaats gezongen om het groepsgevoel te versterken, zoals ook Gezang 165: ‘Ontwaak, gij die slaapt in de zonde’, als het in de kerk gezongen wordt, niet zo snel de buitenkerkelijken zal wekken.

Maar we hebben nog iets anders geconstateerd: de algemene overtuigingskracht van het genre, in casu de samenzang. Op een bepaald niveau doet het er niet toe wat de menigte zingt; de samenzang zelf is het bindend element.

In linkse, rechtse, christelijke en katholieke jeugdverenigingen konden, naast de eigen strijdliederen, om het kampvuur eendere volksliedjes gezongen worden. Het zingen van ‘De uil zat in de olmen’ wekte genoeg collectieve emotie; er werd niet op de eventuele politieke boodschap van de tekst gelet. Dit verldaart dat op rituele bijeenkomsten van primitieve volkeren sprookjes of verhalen kunnen worden verteld, waaraan slechts met de grootste moeite een overtuigende boodschap kan worden toegeschreven, al kunnen ze bij twijfel aan de waarde ervan wel aan een allegorische bijbetekenis worden geholpen. Maar het feit alleen al dat ze in het publiek voorgedragen worden, tot de traditionele cultuurschat behoren, is genoeg om een bindend element te vormen.

Ook het demonstratieve genre werkt op het gevoel van het gehoor, ja bij uitstek, omdat zakelijke argumenten niet doorslaggevend hoeven te zijn. Het genre wakkert verlangen tot deugdzaam handelen aan; voor de andere genres is dat niet genoeg, daar is het doel pas bereikt als tot een ingrijpende beslissing besloten wordt. En in zo'n geval is het van belang dat voor- én tegenstanders aan het woord komen om tot een weloverwogen beslissing te komen. We zijn in beschaafd gezelschap en bewonderen massale vergaderingen niet waar men na opzwepende toespraken tot blinde agressieve actie besluit. We kunnen echter het verschil tussen overtuigen en overreden minimaliseren door er een tijdsverschil bij te betrekken. Wie een lijkrede houdt op de gevallenen in de oorlog heeft de bedoeling vaderlandsliefde op te wekken en verwanten te troosten, maar uiteraard

heeft die vaderlandsliefde zelf weer een doel. Als in de nabije toekomst gedelibereerd zal worden over oorlogsverklaring, dan zijn zo de geesten al van tevoren rijp gemaakt voor een oorlogszuchtige stemming. Als de portier bij zijn ambtsjubileum geprezen is, kan hij niet meteen daarna ontslagen worden.

Ik heb in mijn betoog met opzet redevoeringen op een politieke demonstratie op een lijn gesteld met traditionele liederen die bij zo'n gelegenheid worden gezongen. Die overeenkomst ware evenzeer te vinden in de combinatie van liturgische gezangen en preek in de godsdienstoefening. Stichtelijke literatuur is verwant met demonstratieve redevoeringen, ook in die zin dat de strekking - bij sprookjes bij voorbeeld - minder belangrijk is dan het in herinnering brengen van het traditionele cultuurgoed, de saamhorigheid die - duidelijk aanwezig in conventionele culturen - ontstaat door het samen genieten. Op die manier is zelfs het onpedagogisch karakter van vele traditionele sprookjes geen bezwaar. Wat geldt voor sprookjes geldt voor een nationale literatuur in het algemeen: kennis van de gedichten van Homerus, hoe weinig stichtelijk ze ook door sommigen gevonden werden, bond alle Hellenen en onderscheidde hen van de barbaren.

De strekking is zo gezien van weinig belang. Dat wil uiteraard niet zeggen dat bij demonstratieve redevoeringen in engere zin, herdenkingsredevoeringen, preken, politieke demonstraties, een *afwijking* van de juiste strekking, het prijzen van een onwelgevallig aspect van de behandelde zaak of het laken van aan het publiek welgevallige personen, niet meteen de grootste verontwaardiging zou wekken. Dat zijn nu juist ongewenste doorkruisingen van verwachtingen! Ik wil alleen betogen dat, waar de boodschap niet veel nieuws bevat, teksten met een onwelgevallige boodschap in bepaalde omstandigheden ook dienst kunnen doen om de cohesie van overtuigingen van een publiek te versterken. Evenwel, dan moeten ze toch een speciaal genre vormen. En hier komt het verschil naar boven tussen redevoeringen in het demonstratieve genre en literatuur. Literatuur wordt nu gedefinieerd als verzameling teksten met onbelangrijke boodschap, ook als die tegen het conformisme van het publiek lijkt in te gaan. Hoe is dat mogelijk?

We moeten dan literatuur eerst in het reservaat van het *otium*, de vrijetijdsbesteding, situeren. Hoe hoger de vrije tijd wordt gewaardeerd - tegenover het sloven voor het dagelijks brood, de vernede-

ringen van afhankelijkheidsrelaties - hoe hoger ook de kunst en literatuur. Ook hier kunnen we het beste uitgaan van een geval aan de uiterste grens. In conventionele culturen zijn in het algemeen bepaalde plaatsen en tijden gereserveerd die als het ware de wereld omkeren, waar geoorloofd en aangemoedigd wordt wat in het ernstig dagelijks leven niet geoorloofd is. Ik denk nu aan plaatsen als bordelen - maar wie veel belang hecht aan onderscheidelijk rolgedrag mag ook denken aan de ouderlijke slaapkamer - en aan gelegenheden als carnaval. De hofnar vervult een rol die te vergelijken valt met die van de literator. Een moderne kunstenaar als Komrij lijkt nog het meest op het verschijnsel van de 'rituele clown', die de omstanders zo aan het schrikken maakt door uitwerpselen te eten dat hun het lachen vergaat.

Vaak worden dergelijke situaties gekenmerkt door een gebrek aan ernst maar er zijn ook gevallen bekend waarin met grote gretigheid de grootste taboes werden doorbroken, als het opeten van de eigen god en incest door leden van een sekte - de Orphici - die overigens in vegetarisme en naastenliefde uitblonken. Dan worden deze gruwelijke zonden toch liever in symbolische vorm bedreven, of niet echt gedaan, maar alleen maar - denk aan alle kannibalisme en incest in Griekse tragedies - gespeeld.

Daarmee ben ik alweer bij de literatuur aangeland, en ik denk aan de fascinatie van Oedipus, die de twee grootste taboes doorbrak: vadermoord en moederincest, en voor wie door het koor toch medelijden opgewekt wordt.[5] Ik heb echter ook de satire op het oog, en wel omdat de satire laakt, en dus vanzelf qua functie in het demonstratieve genre thuishoort. Ik heb het hier niet over het laken van de vijand, want dat is geen kunst, maar ik denk aan aanvallen op de machthebbers in de eigen groep of gemeenschap. Daarvoor is een apart, vrijblijvend genre uitgevonden, de niet-ernstige satire.

Ongeoorloofde handelingen als seks buiten het huwelijk worden aangeprezen in de liefdespoëzie. Echte literatuur is niet stichtelijk, pogingen van vroege christenen of late stalinisten om stichtelijke literatuur van blijvende waarde te bevorderen zijn mislukt. We kunnen de zaak omdraaien door op te merken dat prijzen veel moeilijker is dan laken en dat daardoor een prijzende redevoering, hoe veel indruk hij ook in de onmiddellijke context gemaakt heeft, moeilijk de oorspronkelijke situatie overleeft. Ik ken maar twee eeuwig indrukwekkende lijkredes, die van Pericles naar aanleiding van de gevallenen in de oorlog - in Thucydides - en die van Bossuet op de dood

van koningin Henriette van Engeland. Ik ken geen beroemde welkomst- of afscheidswoorden. Vandaar dat als er geprezen wordt in de literatuur, dat indirect of ironisch gebeurt, in Vergilius' *Aeneis* of Ariosto's *Orlando Furioso*. Anders is het bombast. De hellenistische poëzie bewerkt speelse en verrassende effecten door snelle wisseling en combinatie, omdraaiing en reactie op (schoolse) epideiktische genres.[6] Het is de moderne literatuur niet als verdienste aan te rekenen als zij satirisch in maatschappijkritiek uitblinkt. Absurde vervreemding is wel het allergemakkelijkst op te schrijven.

Eindnoten:

1 Zie Ch. Perelman, *La Nouvelle Rhétorique*, I, § 6, 'Persuader et Convaincre', blz. 34 e.v., en verg. § 11, 'Le Genre épideictique'.

2 Aristoteles, *Retorica* I, 3, 1358^{b}: 'Het lid van de volksvergadering beslist over toekomstige zaken, de rechter over verleden zaken, terwijl de toehoorder (*theoros*) beslist over de kunstvaardigheid van de spreker. Hieruit volgt dat er drie retorische genera zijn: beraadslagend, gerechterlijk en epideiktisch', ... maar ook... 'in de epideiktische redevoeringen gaat het erom iemand te prijzen of te laken.' Verg. voor meer details van de indeling, H. Lausberg, § 59-65.

3 J.P. Guépin, *Doorkruiste Verwachtingen*, hfst. 5, 'Doorkruiste Verwachtingen', blz. 92 e.v.

4 Voor deze tegenstelling van de Russische semioticus J. Lotman, verstandiger dan Lotman zelf: D.W. Fokkema, E. Kunne-Ibsch, *Theories of Literature in the Twentieth Century*, London 1977 blz. 43-4.

5 J.P. Guépin, *The Tragic Paradox*, blz. 11.

6 F. Cairns, *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*, Edinburgh 1972.

[12]
De pronkredevoering

Er is nog een manier om literatuur onder het demonstratieve, epideiktische genre te rangschikken. Daarvoor moeten we twee betekenissen in het Griekse woord *epideiknumi* onderscheiden: enerzijds, *actief*, 'tonen, aantonen', anderzijds *medium*, 'iets van je zelf tonen, pronken'. Cicero maakt dit onderscheid als volgt: 'Er zijn drie genres (de bekende drie: juridisch, deliberatief, demonstratief) maar die kunnen zowel praktisch beoefend worden, als om te pronken', 'sed ea tum *in negotiis*, tum *ostentatione* posita'.[1] Ik stel voor deze laatste redevoeringen 'ostentatieve' redevoeringen te noemen, in tegenstelling tot 'praktische' redevoeringen. Ik bedoel daarmee redevoeringen zoals in de vijfde eeuw sofisten als Gorgias die hielden, als reclame voor hun school.

Een *Lof van Helena*, een *Verdediging van Palamedes*, zijn virtuoze kunststukjes, die geen enkele verdere bedoeling hebben dan de kunst van de redenaar te tonen. Ze willen dus slechts esthetisch gewaardeerd worden, het zijn *declamationes*.

Ook de student kan zich oefenen in het maken van declamationes, om te tonen hoe ver hij het gebracht heeft. Dergelijke ostentatieve betogen kunnen in alle genres beoefend worden, niet alleen alle strikt retorische, maar ook de poëtische. Zo draagt het Negende Boek van de *Anthologia Palatina*, de bloemlezing Griekse epigrammen, de titel 'Epideiktische epigrammen', te beschouwen als 'zomaar', zonder directe aanleiding of nut geschreven epigrammen, in tegenstelling tot Grafepigrammen, Wij-epigrammen, Liefdesepigrammen, die althans in principe voor een bepaalde

gelegenheid, om iets kenbaar te maken, geschreven zijn (gelegenheidspoëzie). Het is

duidelijk dat dergelijke ostentatieve teksten in de buurt van nagebootste mimetische, teksten komen, en dat alle fictieve teksten ostentatief zijn, want die zijn zonder directe aanleiding, niet voor een gelegenheid, geschreven. De leerling die een ostentatieve grafrede houdt, en Gorgias in zijn *Epitaphios*, 'doen alsof', bootsen, zo kan men zeggen, een echte rede na, en een zomaar opgeschreven grafepigram kan, maar het hoeft natuurlijk niet, *fictief* zijn. Het maakt voor het ostentatieve karakter niets uit of men besluit een epigram op een bestaand en beroemd persoon te variëren of dat men een epigram op een verzonnen persoon of gebeurtenis maakt. Het zelfde geldt voor de declamationes, die veelal, maar niet noodzakelijk, fictieve gevallen behandelen. Met deze constatering wordt de verwantschap met ons moderne begrip literatuur al duidelijk.

Bij het ostentatieve genre heeft het publiek wel degelijk een rechterrol, alleen, het beoordeelt hier uiteraard niet de behandelde zaak, die slechts aanleiding was voor het virtuoos vertoon van kunstgrepen, maar de redenaar zelf. Te denken valt aan de leraar die een schoolopstel niet mag beoordelen op de daarin vervatte strekking 'Het nut der tevredenheid', maar uitsluitend beoordeelt op stijlfouten en -deugden, of men denkt aan strikt formalistische literatuurkritiek.

Een praktische redevoering, zoals die van Cicero, kan de status van pseudo-ostentatieve redevoering krijgen als hij op school gelezen wordt als 'Wiedergebrauchsrede'[2], los van de oorspronkelijke aanleiding. Cicero is dan een klassiek voorbeeldig auteur, en zijn redevoeringen worden door de leerlingen geanalyseerd op kunstgrepen om goed Latijn te leren, hij is een voorbeeld ter navolging, imitatio en wedijver, aemulatio.

Maar uiteraard worden dergelijke schoolauteurs toch ook wel uitgezocht vanwege de passende overtuigingen, die dan ongemerkt de leerlingen beïnvloeden. Augustinus beluisterde de preken van Ambrosius met distantie, louter en alleen vanwege de zoetvloeiendheid, als ostentatieve redevoeringen, want hij verwierp eerst nog verachtelijk de boodschap. Maar ongemerkt liet hij zich toch tot het christendom bekeren.[3]

Het is dus voorbarig om de overtuigingskracht van ostentatieve redevoeringen te onderschatten. We hebben slechts gesteld dat het mogelijk is om een redevoering te bewonderen om zijn kunstgrepen, ook al zijn we het niet of niet ten volle eens met de daarin naar voren gebrachte stellingen. Dat geldt voor alle teksten die een kunstig ka-

rakter hebben. Ik kan Dante's *Hel* bewonderen, ook al vind ik zijn theologie immoreel.

In al deze gevallen wordt de kunst van de kunstenaar bewonderd. Maar als het goed is speelt dit element altijd een rol. De pleiter die in het juridische of deliberatieve genre gewonnen heeft van de tegenpleiter, kan zijn verslagen tegenstander toch bewonderen om diens briljante pleidooi, en hem zelfs gerust daarmee feliciteren. Dit voorbeeld laat zien dat bewondering voor kunstvaardigheid altijd op kan treden, onafhankelijk van het gelijk of de waarheid die aan de behandelde zaak wordt toegekend. Dit laat ook zien dat dergelijke oordelen te maken hebben met sportiviteit, maar ook met esthetische distantie - in de zin van Kant: distantie van ‘Interesse’: begeerte of belang. Zo schrijft Kant in § 2 van zijn *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, getiteld: ‘Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist ohne alles Interesse’: men kan een paleis bewonderen, zonder op de ijdelheid der groten ‘auf gut Rousseauisch’ te smalen.[4] Als Kant onsterfelijk was geweest, had hij nu geschreven ‘auf gut marxistisch’: de esthetische distantie betekent dat we een kunstwerk op zich zelf kunnen bewonderen, zonder begeerte of afgunst, en dus ook zonder ons te ergeren over de omstandigheden die het werk hebben mogelijk gemaakt, of de ideologie, de verwerpelijke gedachte die eruit spreekt of er de strekking van is.[5]

Er is veel veranderd door Kant. Ten eerste is het moderne systeem van de esthetische kunsten, waaronder literatuur, schilderkunst, architectuur, dans enzovoort, geheel anders geworden dan in de retorische traditie zoals die tot de achttiende eeuw gold. Toen werd onder ars vooral verstaan de techniek van de kunstenaar die op grond van regels en vaardigheid iets maakte, ook de kunst van het koken en de kunstwerken van Waterstaat. Kunst staat dan als cultuur tegenover natuur. De discussies tussen kunstenaars onderling hebben nog vaak zo'n technisch karakter. Maar dan is het niet zo vanzelfsprekend dat poëzie en schilderkunst zo veel gemeen zouden hebben. De dichter en de schilder hebben geheel andere technieken. De tegenstelling lag vroeger tussen de hogere kunsten, als wiskunde en retorica, en de lagere mechanische kunsten, die vooral handvaardigheid vereisen, als bruggen bouwen, schilderen en eten koken.

Pogingen die in de renaissance worden gedaan om ook de beeldende kunst op het niveau van de vrije kunsten te brengen, leggen nog de nadruk op het geestelijk element, waaronder de theorie van perspectief en proportieleer, of op de literaire eruditie die voor de

inventio van passende onderwerpen vereist is.[6]

De achttiende-eeuwse esthetica komt voort uit belangstelling voor de goede smaak: de smaak levert snellere en soms betere oordelen dan de logische analyse. Daarmee is de esthetica in oorsprong een moderne tegenhanger van de oude ars inveniendi.[7] Het is de verdienste van Kant geweest dat hij aan het oordeel over het schone een systematische plaats heeft ingeruimd naast de oordelen over het ware en goede. Maar een techniek voor de analyse van het eigenaardige in kunst of natuur is er niet uit gekomen. Wel is de aandacht verschoven van de producent naar de recipiënt, of, met andere woorden, de nieuwe groepering van de Schone Kunsten werd vergemakkelijkt door het feit dat nu niet meer het technische standpunt van de (beroeps) kunstenaar voorop stond, maar het esthetische genieten van de lezer, hoorder, beschouwer. Pas zo kan de schoonheid als gemeenschappelijk element centraal staan. De opkomst van de esthetica is verbonden met de opkomst van een publiek van liefhebbers die een vergelijkbaar plezier beleefden aan lectuur, tentoonstellingen, concerten, en het bezichtigen van steden, dorpen, kerken en paleizen.[8]

Dat deden ze in hun vrije tijd, vandaar dat nu de tegenstelling met maatschappelijk nuttige activiteiten geprononceerd wordt. Het ‘je ne sais quoi’ krijgt meer aandacht dan de techniek, het ingenium meer dan de kunstgrepen, de psychologische analyse van de effecten meer dan de middelen waarmee die bereikt worden. Dat geldt ook voor de definities van de kunstgrepen: de definities zijn nu geen recepten meer: ‘Vervang het eigenlijke woord door een woord uit een andere categorie, bij voorbeeld een abstract woord door een concreet woord als je een metafoor wilt maken.’

Nu worden door filosofen typische vragen gesteld als: ‘Hoe herkennen we een metafoor?’ ‘Kunnen metaforen vertaald worden in letterlijke uitdrukkingen?’[9] Duidelijk vragen die een recipiënt aan een tekst stelt. Op de universiteit wordt niet de produktie van kunst onderwezen; dat gebeurt voor sommige kunsten op HBO-niveau aan academies of conservatoria.

De faculteit der letteren heeft dan een taak gekregen die vergelijkbaar is met die van het Kunst Museum: het conserveren van literaire kunstwerken. De docent literatuur is beroepslezer geworden. De kantiaanse esthetiek helpt hem dan om resoluter dan vroeger de boodschap van literaire kunstwerken te negeren - Lucretius, Dante, De Sade, ja zelfs de bijbel worden gelezen om de schoonheidserva-

ring. Daar komt goed bij van pas dat de expliciete moraal van kunstwerken meestal zo algemeen is (‘hoogmoed komt voor de val’, ‘rijkdom maakt niet gelukkig’) dat literatuur, in tegenstelling tot meer actuele en strijdbaarder geschriften, voor wel bijna iedereen aanvaardbaar is. Alleen erotische gedichten doen scherpslijpers weleens de wenkbrauwen optrekken, maar voor verstandige mensen blijkt het niet-ernstige karakter van de aangeprezen vrijheden wel uit de rolverwisseling: de dichter slaaf van een wrede meesteres, dat is zijn echte maîtresse niet! Door het globale of niet-ernstige karakter van de moraal kon de literatuur bij uitstek dienen om de nationale eenheid te smeden. In feite wordt ons begrip literatuur hierdoor gedefinieerd; teksten met nadruk op de boodschap heten geen literatuur.

Eindnoten:

1 Cicero, *De Oratore* III, 4, 12: ut causarum quidem genera tria sint, sed eas tum *in negotiis*, tum *in ostentatione* posita; R. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer*, Stuttgart 1885^2, blz. 16, 24.

2 H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München 1967^3 (‘De kleine Lausberg’), blz. 17 e.v.

3 Augustinus *Confessiones* V, 13 ‘... verbis eius suspendebar intentus, rerum autem incuriosus astabam et delectabar suavitate sermonis.’

4 I. Kant, in *Kant-Studienausgabe*, V, Darmstadt 1968, blz. 280.

5 J.P. Guépin, *Doorkruiste Verwachtingen*, hfst. 8, ‘Je weet niet wat je ziet’ (kritiek op J. Berger, *Ways of Seeing*), blz. 204.

6 K. Borinski, *Die Antike in Poetik und Kunsttheorie*, § 5, ‘Ars Nova Antiqua’, blz. 141 e.v.

7 A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Tübingen 1967^2, blz. 172.; F. Schümmer, ‘Die Entwicklung des Geschmacksbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts’, *Archiv für Begriffsgeschichte*, I, 1955, blz. 121 e.v. 136-9.

8 P.O. Kristeller, ‘The Modern System of the Arts’, *Journal of the History of Ideas*, 12, 1951, blz. 496-527, en 13, 1952, blz. 17-46; ook in: M. Weitz, *ed., Problems in Aesthetics*, London 1970^2, blz. 108 e.v.

9 M. Black, *Models and Metaphors*, Ithaca, New York 1962, blz. 25.

[13]
Retorica en poëtica

Er bestaat een omgekeerde verhouding tussen het herkennen van kunstgrepen en overtuigingskracht. Het herkennen van kunstgrepen werkt ontmaskerend, speciaal als het kunstgrepen zijn die de illusie bevorderen, waaronder de typisch veinzende retorische kunstgrepen van de gekunstelde spontaniteit en eenvoud: de gedachtenfiguren. De zaak wordt gecompliceerd omdat ook het omgekeerde kan gelden: als de herkende kunstgrepen bewonderd worden, wordt ook de redenaar bewonderd, en daarmee, door zijn toegenomen prestige, de door de redenaar aangehangen zaak. Als het ontmaskerend herkennen van kunstgrepen door de bewondering voor de kunstenaar wordt doorkruist, wordt de appreciatie van het kunstwerk ironisch. Een voorbeeld is de opera- of filmkenner die het kunstwerk waardeert omdat hij als kenner het kunstige, de overwonnen moeilijkheid van de kunstgrepen herkent.

Uit het eerste volgt, en alle retorische handboeken wijzen daar ook met nadruk op, dat wanneer het gaat om een ernstige zaak, om de waarheid, een teveel aan kunstgrepen vermeden moet worden.[1] Een overdaad aan figuren heeft een belachelijk effect, ja, wordt *meirakiodes*, kinderachtig gevonden, en dat geldt vooral voor 'die bedenklichste aller gorgianischen Redefiguren, die *paronomasia*.'[2]

Laten we de stelling eens omdraaien en, hoe dom dat ook moge klinken, net doen alsof de poëzie gekenmerkt wordt door een overdaad aan (parallelle) figuren of beeldende metaforen. Ik zal dan

Norden uitspelen tegen Jakobson. De poëzie legt de kunstgrepen bloot in plaats van ze te verbergen.[3] De poëzie is dus geen serieus genre. De onderwerpen zijn dan ook fictief of speels, ironisch, als in fictieve grafepigrammen of erotische poëzie. Dit geldt ook voor sommige demonstratieve redevoeringen. Aangezien de lofprijzing van een stad vaak geen dringende zaak is - en het onderwerp heeft ook niet zo veel nieuws te bieden, het publiek is in een feestelijke stemming - zal de redenaar in zo'n geval het bekende retorisch vuurwerk afsteken. In het algemeen is dus de demonstratieve redevoering rijker aan retorische kunstgrepen. Het zelfde geldt voor pseudoostentatieve literatuur voor het schoolgebruik bestemd: eerst worden de kunstgrepen geleerd, daarna pas leer je ze te verbergen. Als in Cicero's vroege redevoeringen wel erg veel kunstgrepen voorkomen, kun je denigrerend zeggen: dat is de jonge nog schoolse Cicero.[4]

Ik vertaal nu het begin van Gorgias' ostentatieve *Grafrede*:

> 'Wat ontbrak deze mannen van wat mannen behoort toe te komen? En wat kwam hen toe van wat niet moet toekomen? Moge ik zeggen wat ik wil, moge ik willen wat behoort, verborgen aan de goddelijke wraak, ontsnapt aan de menselijke afgunst. Want zij bezaten goddelijke deugd, maar menselijk was hun sterfelijkheid. Vaak de milde gematigdheid boven de koppige rechtvaardigheid verkiezend, vaak ook boven de precisie van de wet de juistheid van de rede...'[5]

Men ziet hoe uit het vormparallellisme, de *isokolie* (zinsdelen [*kola*] van gelijke of bijna gelijke lengte in een syntactisch parallelle constructie), als vanzelf *numerus*, prozaritme, ontstaat. Dat ritme levert accenten op. Vandaar dat ritme in de geschreven tekst de betekenisverduidelijking door middel van intonatie kan vervangen. Daarmee wordt de overdaad aan partikels als 'aan de ene kant... aan de andere kant', die de geschreven taal ontsiert, overbodig, als in de paronomasia: 'De mens wikt, God beschikt.'[6] Vergelijk een gorgiaanse passage uit Cicero: 'Dit nu, rechters, is geen geschreven maar een ingeboren wet, die wij niet geleerd, aanvaard, gelezen hebben, maar ons uit de natuur zelf hebben eigen gemaakt, opgeslurpt, uitgedrukt, waarin wij niet onderwezen maar gemaakt, niet gesteld maar gedrenkt zijn.'[7]

Het louter parallellisme hoort tot de stof van de eerste klas. De volgende stap is de periode.[8] Een periode is een syntactisch geheel, bestaande uit een hoofdzin plus een of meer bijzinnen, terwijl de zin-

nen onderling min of meer duidelijk parallel corresponderen. Isokolie komt wel voor, maar primair is de syntactische correspondentie.[9] Weer een voorbeeld uit Cicero. Cicero verdedigt Aulus Caecina die onbeschaamd op een verlaten veld overvallen was door Sextus Aebutius. In de rechtszaal heersen andere normen, betoogt Cicero. Hij zegt het zo in zijn eerste zin, de periode waarmee hij zijn redevoering begint:[10]

Als	zo veel als	op het veld en	op verlaten plaatsen	de overmoed	vermag
	zó veel	op het forum en	in de gerechtszitting	de onbeschaamdheid	waard zou zijn
	niet minder	nu	in het proces	door onbeschaamdheid	zou dan het verliezen
		A. Caecina.	*van Sextus Aebutius*		
	zoals hij	toen	bij de geweldpleging	voor de overmoed	het aflegde.

Nu zijn niet alle perioden zo hecht gebouwd; heel in het algemeen is een periode een geheel van hoofd- en bijzinnen waarvan de constructie pas af is aan het eind, zodat er verwachtingen gewekt worden die pas tegen het eind gehonoreerd worden. Vandaar ook de aardigheid van een periode aan het begin van een redevoering, het houdt de spanning erin. Ik heb deze periode, die wel heel symmetrisch is, gekozen omdat Cicero er zelf zo trots op was; hij wordt ook door Quintilianus genoemd als voorbeeld van numerus, en als zodanig werd hij steevast op school behandeld.

De gorgiaanse figuren, bestaande uit parallellisme, al dan niet gesteund door rijm, en semantisch gevarieerd door antithese, hebben we nu retorisch genoemd. Maar Gorgias zelf heeft ze aan de poëzie ontleend, en Roman Jakobson noemt dergelijke gorgiaanse figuren ‘de poëtische functie’. Nu is dit nog een kwestie van woorden, we kunnen speciale aandacht voor figuren ook de esthetische functie noemen, ik zelf verkies dan de term ostentatieve functie.

Het wordt verwarrend als de één de regel van Pope ‘these you but anger, and you mend not those’ als voorbeeld van poëtisch parallellisme aanhaalt, terwijl een ander dezelfde regel citeert om Pope als retorisch dichter te karakteriseren.[11] Interessanter is echter de kwestie of er niet een ongewenste accentverschuiving optreedt als we deze parallelle constructies zo nadrukkelijk met poëtische teksten illustreren.

Twee kwesties nu: heeft wellicht klassieke poëzie de gorgiaanse figuren vermeden, en is het mogelijk een onderscheid in effect te maken tussen retorisch en poëtisch parallellisme? Maar eerst moeten we de vraag beantwoorden waarom Jakobson zo'n voorkeur voor parallellisme aan de dag legt, want er zijn nu ook andere poëtische middelen, als de tropen metafoor en synecdoche. Welnu, zijn parallellisme is niet anders dan een herdefinitie van zijn opvatting van structuur. Het betreft hier immers niet structuur als systeem van mogelijkheden, zoals de structuur van de grammatica ('langue') of het systeem van de retorica, structuren die uiteraard niet in de 'parole' terug zijn te vinden, maar een *gerealiseerde* structuur, als de structuur van het baksteenmuurtje;[12] een ín de tekst, 'parole', gerealiseerd systeem, en dat moeten dan wel herhalingen zijn.

Een dergelijke structuur bestaat uit minstens twee *elementen*, 'bouwstenen', plus het *verband* waarin die elementen voorkomen, en dat wil zeggen een regelmaat in de herhaling van de elementen. Het verband wordt in het proza gevormd door de syntaxis, de elementen zijn fonische elementen: alliteratie, rijm: 'horrible Harry', 'I like Ike'; of elementen op het gebied van intonatie: accent/niet accent; dit alles als simpele herhalingen, die op hun beurt elementen kunnen worden van de structuur van een samengestelde periode. Op het gebied van de semantiek worden als elementen synoniemen herhaald in een gelijk syntactisch verband. Maar in het retorische parallellisme wordt, zoals uit de voorbeelden al blijkt, de herhaling op syntactisch niveau - soms versterkt door fonische en ritmische herhaling - meestal gevarieerd door een semantische tegenstelling: antitheton. Omgekeerd wordt dan meestal semantische synonymie syntactisch gevarieerd.

Parallellisme komt voor in cultusliederen, volksliederen, in de emotionele herhalingen van de spreektaal en in de kunstige imitatie van deze verschijnselen. Als we bedenken dat literatuur voor een groot deel berust op stilistische mimesis, kan evenwel elke stijl, elke manier van spreken geïmiteerd worden, en daarmee vervalt de mogelijkheid om poëzie - of literatuur - louter op stilistische gronden te definiëren.

Als de taal in de poëzie door het metrum al parallel is gestructureerd, dan kan men die structurering voldoende hecht vinden. Antieke poëzie kan dan heel vaak gekenmerkt worden door een losse syntaxis, die zich bijvoorbeeld onbekommerd over de strofen van een ode uitbreidt. Ontbreekt het metrum goeddeels zoals in het kunst-

proza, dan blijven fonische en semantische herhalingen in een herhaald syntactisch verband over als middel om de tekst ritmisch te construeren. In de poëtische gedeeltes van de bijbel ontbreekt het metrum; daar treedt dus weer syntactische parallellie op, evenwel, in tegenstelling tot het retorisch parallellisme, hier vooral op grond van synonieme (minder vaak antithetische) woordparen. Ze zeggen daar alles minstens twee keer:

> 'Looft den Here, roept zijn naam aan, maakt onder de volken zijn daden bekend, zingt hem, psalmzingt hem, gewaagt van al zijn wonderen...'
>
> DAVIDS LOFZANG, *Kronieken* 16, 8-9[13]

Achttiende- of negentiende-eeuwse imitatie daarvan (Walt Whitman) levert vrije verzen op met een profetische toon (verg. ook Havelaars toespraak tot de hoofden van Lebak). In de Oudheid treedt parallellisme in de kunstpoëzie op bij stilistische imitatie van (primitieve) cultusliederen, volksliederen, in het algemeen van archaïsch taalgebruik, en ook wel eens van emotionele herhalingen.

Samenvattend, als we mimesis beperken tot imitatie van een emotie of karakter door stilistische middelen (voorgewende indices) en uitbreiden tot imitatie van de stijl van andere dichters, dan wordt mimesis vooral beoefend op de volgende gebieden:

1. Gedachtensprongen en ongeproportioneerde uitweidingen als mimesis van dichterlijk enthousiasme (Pindarus, homerische vergelijkingen).
2. Idem als mimesis van overweldigende emotie (Propertius).
3. Als mimesis van de ongestructureerde syntaxis van de spreektaal (Horatius, *Sermones* en *Epistulae*).

Parallellisme komt dan voor als mimesis van:

1. Cultusliederen en archaïsche koorliederen, bijvoorbeeld in Aeschylus, maar ook in Horatius, zoals de priamel in *Ode* I, 1.
2. Verwant hiermee: volksliederen, waaronder herderszangen in Theocritus.
3. In het algemeen ook: van archaïsch taalgebruik, Catullus.
4. Emotionele herhalingen in de spreektaal.

Eindnoten:

1 Auctor ad Herennium, IV, 22-32: 'Perraro sumenda sunt cum in veritate dicimus', cf. Quintilianus, IX, 3, 102, te veel figuren is belachelijk; verg. Aristoteles, *Retorica* 1406^{b}, III, 4: vergelijkingen zijn te poëtisch. Overtuigen en tonen van kunstgrepen omgekeerd evenredig: B.B. Weinberg, *A History of Literary Criticism in the Renaissance*, Chicago 1961, I, blz. 358. Vergelijk de vier grondregels van de retorica, volgens Chr. Neumeister, *Grundsätze der forensischen Rhetorik, gezeigt an Gerichtsreden Ciceros*, München 1964, blz. 8: de redenaar moet zich aan zijn gehoor *aanpassen*, hij moet *stap voor stap* overreden, hij moet *zijn kunst verbergen*, hij moet zijn gedachten *suggestief* naar voren brengen.

2 E. Norden, *Die Antike Kunstprosa, vom VI. Jahrhundert bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig etc., 1909^{2}, blz. 23.

3 Ik heb niet zozeer de af en toe amusante flapuit Šklovskij op het oog als wel de pompeuze Roman Jakobson. Voor een overzicht van het Russisch formalisme, J. Striedter, *ed. Texte der Russischen Formalisten*, I, *Texte zur Allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa*,

München 1969, J. Striedter, ‘Einleitung’, blz. XXII: Šklovskij's ‘priëm ostranenija’ (procédé van de vervreemding), het idee overgenomen door Brecht, n. 39; Kunst is Kunstgreep, ‘Verfahren’.

4 Over kinderachtige figuren bij Cicero, waaronder de *antimetabole* type: ‘Zij die werken verdienen niet, zij die verdienen werken niet’ (Marx), ‘Poésie de la grammaire et grammaire de la poésie’ (Jakobson), en, in zijn beroemde ‘closing statement’ (R. Jakobson, ‘Closing Statement: Linguistics and Poetics’, in: Th.A. Sebeok, *ed.: Style in Language*, Cambridge, Mass. 1960, blz. 358): naar aanleiding van zijn ‘formula involuta e un po' capziosa’ (Morpurgo-Tagliabue, *Linguistica e Stilistica di Aristotele*, blz. 372) van de poëtische functie: ‘The Poetic Function projects the principle of equivalence from the axis of selection [= paradigmatische as] into the axis of combination’, legt Jakobson uit, ‘Poetry and metalanguage, however, are in diametrical opposition to each other: in metalanguage *the sequence is used to build an equation*, whereas in poetry *the equation is used to build a sequence*.’ Jakobson zelf maakt duidelijk wat de poëtische functie, opgevat als parallellisme, is, in een ware orgie van gorgiaanse figuren. Ik kan me niet indenken dat hij zich van de ironie van het geval niet bewust geweest is, maar het is wel merkwaardig dat hij zo de poëtische functie voor ogen demonstreert door middel van een retorische passage in een wetenschappelijke verhandeling: ‘In poetry one syllable is equalized with any other syllable of the same sequence; word stress is assumed to equal word stress, as unstress equals unstress; prosodic long is matched with long and short with short; word boundary equals boundary, no boundary equals no boundary, syntactic pause equals syntactic pause, no pause equals no pause. Syllables are converted into units of measure, and so are morae or stresses.’ Nu weet de lezer tenminste hoe retorische gorgiaanse figuren eruit zien. Norden heeft de moeite genomen om op de vulgaire ‘asianismen’, de *antithesis, isokola* en *homoioteleuta* (semantische tegenstellingen, parallellismen en rijm, kortom de gorgiaanse figuren) bij Cicero te letten. Het is erg dat Cicero zelf op sommige van zijn figuren zo trots was, bij voorbeeld de antimetabole: ‘imitari neque possim si velim nec velim fortasse si possim’ (zie Quintilianus, IX, 3, 85, Norden blz. 229, n2), maar Norden komt toch tot de gematigde conclusie (blz. 231): ‘In jenen ersten Reden merkt man noch häufig den in Schultraditionen steckenden Anfänger, dann entwickelt er sich in aufsteigender Linie zu dem souveränen Künstler...’

5 Gorgias, *Epitaphios*, Fr 6 Diels/Krantz.

6 Ik moet hier sterk vereenvoudigen naar aanleiding van het schitterende boek van D. Fehling, *Die Wiederholungsfiguren und ihr Gebrauch bei den Griechen vor Gorgias*, Berlin 1969. De accentuering staat voorop, en kan de parallellie zelfs scheppen, bij voorbeeld in: ‘Ik ga naar rechts, jij naar links’; een figuur is een geaccentueerde ‘Nebeneinanderstellung’, die niet per se syntactisch hoeft te zijn, maar die door de nadruk wordt gecreëerd. Het gevolg van de herhaling is dat de logische verhouding (iconisch) ‘gleichsam sichtbar abgebildet wird, indem Gleiches durch gleiche Wörter, Entgegengesetztes durch Kontrastwörter, gleich logische Strukturen durch syntaktische parallellität usw. ausgedruckt werden’.
Al even uitstekend is de Amsterdamse dissertatie van J.F. Westermann, S.J., *Archaische en Archaistische Woordkunst*, Nijmegen etc, 1939, promotor A.W. de Groot (die zijn Russische formalisten al kende). Interessant is in dit verband een door de Amsterdamse linguïst A. Reichling geïnspireerde passage over het verschil tussen poëzie, kunstproza en niet-artistiek proza. Westermann gaat, net als de formalisten - en de overeenkomst zal wel niet toevallig zijn - uit van de ‘instelling’ (‘focus’ bij Jakobson), waarbij in het midden gelaten wordt of de instelling van de lezer de zelfde is als die van de auteur. De poëtische instelling komt neer op de eenheid van vorm en inhoud, de prozaïsche instelling komt neer op scheiding van vorm en inhoud, het gaat om de ‘zaak’, maar (blz. 30): ‘In het *kunst*-proza, in de aesthetische prozaervaring, richt de lezer zich op het verwerven van de inhoud *uit* de vorm; de “vorm” valt noodzakelijk binnen zijn aandacht, zij maakt *uitdrukkelijk* deel uit van zijn ervaring, doch zij fungeert a.h.w. “secundair”: de lezer leest uit het “proza” datgene “waar het om gaat”, hij *keert niet op de vorm terug* als datgene waarin de inhoud te vinden is.’ Uiteraard valt voor Westermann het kunstproza ook samen met parallellisme. We kunnen deze gedachte combineren met wat Fehling zegt over de rol die accenten spelen in het parallellisme ‘de mens wikt, god beschikt’: door het parallellisme, door het quasi-etymologisch spel, valt, in dit geval dus als het ware anti-iconisch, de nadruk op de tegenstelling. Kort gezegd, het parallellisme brengt pregnant een boodschap over, en is daarom retorisch.

7 Een voorbeeld waar Cicero alweer trots op was (*Orator* 165 = *Pro Milone* 4,10): ‘est igitur haec iudices, non scripta sed nata lex, quam non didicimus accepimus legimus, verum ex natura ipsa arripuimus hausimus expressimus, ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus.’

8 L. Laurand, *Études sur le style des discours de Cicéron*, II, 1926, blz. 135: ‘La symmetrie de l'expression, même accompagnée de l'assonance et de l'antithèse, ce ne serait encore pour Cicéron que l'enfance de l'art; il veut que l'orateur ait à sa disposition un moyen plus puissant, qu'il puisse donner à sa parole plus d'ampleur grâce à la période.’

9 J.F. Westermann, *Archaische en Archaistische Woordkunst*, blz. 71.

10 Cicero, *Pro Caecina*, I, 1:

Si	quantum	in agro	loci sque deserti s		audaci a	potest
	tantum	in foro	atque iudiciis		impuden a	valeret
	non minus	nunc	in causa	cederet		
		A. Caecin a	*Sex. Aebuti*		impuden e	
	quam	tum	in vi faciund a cessit		audaci ae	

11 W.J.M. Bronzwaer, *Pas en Onpas, over ekwivalentie en deviatie in poëtisch taalgebruik*, oratie Nijmegen, Amsterdam, 1975, blz. 9, maakt terecht een onderscheid tussen poëtische functie in de zin van dominatie van organisatiesprincipes van het taalmateriaal, kortom in het algemeen de vorm, en de materiële gedaante waarin die vorm gestalte krijgt in parallelle structuren, hoewel de tegenstelling die Bronzwaer op dit gebied constateert tussen Jakobson en Levin overdreven is. Juist Jakobson vervangt de 'instelling' op de vorm door parallellisme. Bronzwaer onderzoekt dan een passage van Pope: 'These you but anger, and you mend not those', gebruikt de term poëtische functie in de zin van organisatieprincipe waarmee de dichter zijn materiaal ordent, maar geeft er zich geen rekenschap van dat de hele passage, als wel meer bij Pope, hoogst retorisch is, en dan ook terecht door W.K. Wimsatt, *The Verbal Icon*, Lexington 1967, 'Rhetoric and Poems, Alexander Pope', blz. 169 e.v. Wordt aangehaald om te laten zien dat Pope een retorisch dichter is.

12 J. Pen, 'Wat zijn maatschappelijke structuren?', *Med. Kon. Ak. Wet. Afd. Lett.*, nr. 37, 5, Amsterdam 1974, blz. 15, II, 'Structuur als regelmaat (of "patroon")'.

13 E. Norden, *Die Antike Kunstprosa*, II, blz. 817: 'Der Parallelismus des Gedankes tritt vor allem klar entgegen in der hebräischen Sprache. Wer ihn zusammenwirft mit dem griechisch-lateinischen[...] beweist, dass er von der Art des hebräischen Parallelismus gar keine Vorstellung hat.' En dat doet nu precies Jakobson, zie R. Jakobson, *Questions de Poétique*, Paris 1973, 'Le Parallélisme grammatical et ses aspects russes', blz. 234 e.v. Alles is ten slotte parallellisme geworden als ook een metafoor een geval van elliptisch parallellisme is, in R. Jakobson, *Coup d'Oeil sur le Développement de la Sémiotique (Rapport à l'ouverture du premier congrès de l'association internationale de sémiotique)*, Milaan 1974, Indiana Un.Publ., Studies in Semiotics, 33, 1975, blz. 17.

[14]
Retorische poëzie

Gorgiaanse figuren - dus vooral syntactische parallellie met semantische tegenstellingen, antitheton - worden in de poëzie vermeden, want ze zijn typisch retorisch. Ovidius is om die reden retorisch. Een anekdote vertelt hoe enige vrienden de dichter voorstelden zijn drie slechtste regels uit te kiezen, Ovidius zou dan zelf zijn beste regels noemen. Natuurlijk, het waren de zelfde, waaronder:

> *semibovemque virum semivirumque bovem*
> [de Minotaurus]: een man, half een stier; een stier, half een man...[1]

Ovidius is een beetje kinderachtig. Want als gorgiaanse figuren in het kunstproza al kinderachtig gevonden worden, hoeveel te meer dan niet in de poëzie, die toch door het metrum al voldoende gestructureerd is?[2] Vandaar dat hij in de middeleeuwen (de twaalfde eeuw als 'aetas ovidiana') en later zo goed geïmiteerd kon worden. Maar dubbelop parallellisme is wel gemakkelijk aan te leren. Als na de val van het Romeinse keizerrijk onder invloed van volkse liturgische gezangen nu, naast het metrum, op het fonische niveau ook het rijm als parallel element wordt geïntroduceerd, en dan ook nog gorgiaanse figuren erbij komen, dan krijgen we, in de moderne poëzie, wel een ongekend hechte constructie. Ik citeer als voorbeeld uit de middeleeuwen Gottfried von Strassburg:

> ir süeze sur, ir liebez leit
> ir liebez leben, ir leiden tot,
> ir lieben tot, ir leidez leben...

of in Petrarca

> ... se bona, ond'è l'effetto aspro mortale?
> se ria, ond'è si dolce ogni lamento?

Bij Petrarca komt dit verschijnsel dan weer niet zo stereotiep voor als bij zijn navolgers. Vooral diegenen die in de zestiende eeuw een bijdrage willen leveren aan pogingen de volkstaal voor beschaafd schriftelijk taalgebruik te fatsoeneren beginnen op dit kinderachtige niveau: *Ick heb gheen vrede en ben met niemant twistigh; ick hoop ick vrees, ick vrieze in den brant* (Roemer Visscher).[3] Ook het proza

wordt uiteraard door gorgiaanse figuren gestructureerd. Zo schrijft de schoolmeester Ascham in zijn voorrede op zijn *Anatomy of Wit*, opgedragen aan Hendrik VIII: 'I trust that your Grace shall perceive it to be a thing honest for me to write, pleasant for some to read, and profitable for many to follow...' en vergelijk een parodie op dit 'Euphuisme' in Shakespeare: de pedante Nathaniel in *Love's labour's lost*: 'I praise God for you sir: reasons at dinner have been sharp en sententious; pleasant without scurrility, witty without affectation, audacious without impudency, learned without opinion, and strange without heresy...'[4]

Het sonnet, met zijn omslag in het sextet, is dan bij uitstek geschikt om een parallelle periode in onder te brengen, die immers eerst een verwachting opent in een *protasis*, om hem dan af te ronden in de nazin, *apodosis*. Voorbeelden: 'als dit zo is... en dit... dan', of ook: 'zoals... zo', verder: 'hoewel... toch', 'waarom... daarom'.

Ook het uitgewerkte syllogisme, het *epicheirema*, heeft deze structuur. De overeenkomsten zijn F. Schlegel opgevallen: 'In dem wahren Sonett müsste das erste Quartett *Prämisse*, das zweite *Major* und *Minor* sein, und die Terzetts *Conclusion*... Das Sonett [...] entspricht der Form des Syllogismus, wo eine Gedanke nach der ganzen Formlichkeit des Denkens in sich selbständig gegründet wird, nach Vor-, Nach- und Schlusssatz.'[5]

Een beroemd epicheirema van Cicero: 'Maar *als* de wetten der Twaalf Tafels toestonden dat een dief bij nacht onder welke omstandigheden dan ook, een dief overdag echter als hij zich met een wapen verdedigde, ongestraft gedood kon worden, *wie* is er die kan menen dat, onder welke omstandigheden dan ook er gedood is, [er altijd] gestraft moet worden *vooral wanneer* hij ziet dat soms het zwaard ons door de wetten zelf wordt aangereikt.'[6]

De structuur van de ciceroniaanse periode vinden we terug in een sonnet van Joachim Du Bellay, dat door Jakobson behandeld is om het poëtische parallellisme te illustreren[7]:

L'Olive augmentée CXIII:

Si nostre vie est moins qu'une iournée
En l'eternel, *si* l'an qui faict le tour
Chasse noz iours sans espoir de retour,
Si perissable est toute chose née,
Que songes-tu mon amé emprisonnée?

Pourquoy te plaist l'obscur de nostre iour,
Si pour voler en un plus cler seiour,
Tu as au dos l'aele bien emanée?
La, est le bien que tout esprit desire,
La, le repos ou tout monde aspire,
La est l'amour, la le plaisir encore.
La, o mon ame au plus hault ciel guidée!
Tu y pourras recognoistre l'Idée
De la beauté, qu'en ce monde i'adore.

S.R. Levin, *Linguistic Structures in Poetry*, is ook al op zoek naar parallellisme in sonnetten, waarbij hij zich niet ontziet gedichten in de dieptestructuur nog hechter te maken dan ze al zijn. Zo is de structuur van Shakespeares *Sonnet* 30: (1) 'When to the sessions of sweet silent thought- (3) (Then) I sigh- (5) Then can I- (9) Then can I- (13) But if- (14) (Then) All losses are restored and sorrows end.' Levin merkt op: 'Constructionally, the entire sonnet consists of two conditional sentences, each one comprising a protasis and an apodosis, which we may call, respectively, the condition and the conclusion.'[8] Inderdaad, een epicheirema.

Dergelijke sonnetten zijn wel heel hecht gebouwd, en ik vind ze primitief. De sonnetten van Baudelaire zijn geen haar beter. *Les Chats* is een heel rustig parallel gebouwd sonnet, volgens de regels van de meest simpele Franse syntaxis, en het verdiende niet zo ingewikkeld door Jakobson en Lévi-Strauss geanalyseerd te worden.[9] Vergelijk hiermee nu eens een gedicht van Catullus dat, uitzonderlijk genoeg, ook uit één lange periode bestaat (65).[10]

Etsi me adsiduo confectum cura dolore
Sevocat a doctis, Ortale, virginibus,
Nec potis est dulces Musarum expromere fetus
Mens animi, tantis fluctuat ipsa malis:
Namque mei nuper Lethaeo gurgite fratris
Pallidulum manans adluit unda pedem,
Troia Rhoeteo quem subter litore tellus
Ereptum nostris obterit ex oculis -
[Adloquar, audiero numquam tua facta loquentem],
Numquam ego te, vita frater amabilior,
Aspiciam posthac? at certe semper amabo,
Semper maesta tua carmina morte canam,
Qualia sub densis ramorum concinit umbris
Daulias absumpti fata gemens Itylei-

Sed tamen in tantis maeroribus, Ortale, mitto
Haec expressa tibi carmina Battiadae,
Ne tua dicta vagis nequiquam credita ventis
Effluxisse meo forte putes animo,
Ut missum sponsi furtivo munere malum
Procurrit casto virginis e gremio,
Quod miserae oblitae molli sub veste locatum,
Dum adventu matris prosilit, excutitur
Atque illud prono praeceps agitur decursu,
Huic manat tristi conscius ore rubor.

protasis 1-4: Hoewel mij, overweldigd door voortdurende smart, de overdenking wegroept van de geleerde maagden, Hortalus, en mijn geestkracht niet in staat is de zoete kinderen van de Muzen voort te brengen, in zo veel ongeluk golft zij.
parenthesis 5-14 (want niet lang geleden bespoelde de met de vloed van de Lethe lekkende golf de vale voet van mijn broer, dien het Trojaanse land verplettert bij het Rhoetaeïsche strand, ontrukt aan mijn ogen.)
(parenthesis 10-14) (zal ik je nooit broeder liefelijker dan het leven hierna zien? Maar ik zal je zeker steeds beminnen, steeds liederen zingen bedroefd door jouw dood,)
(vergelijking 12-14) zoals onder de dikke schaduw van takken de Daulische vogel zingt, bezuchtend het doodslot van Itylus)
apodosis 15-24: Maar toch in zo grote rouw, Hortalus, zend ik je deze vertaalde gedichten van de afstammeling van Battus,
(ratio 17-19) opdat je niet denkt dat je woorden, vergeefs toevertrouwd aan de onbestendige winden, geheel aan mijn gedachten ontsnapt zijn,

(homerische vergelijking 19-24) zoals een appel geworpen als heimelijk geschenk van de verloofde uit de kuise schoot van een meisje rolt, die gestopt onder het zachte kleed van het arme meisje dat hem vergeten was, eruit rolt wanneer ze opspringt bij de komst van haar moeder, en hij rolt maar verder in snelle vaart, en het schuldbewuste blozen vloeit over haar bedroefd gezicht.

Dat is kunst! Catullus schrijft een gedicht waarin hij dicht dat hij niet dichten kan; hij kan alleen Callimachus vertalen. Maar aan het eind levert hij, in de homerische vergelijking, een kleine idylle. De regels 10-12 zijn als uiting van oprechte smart te vergelijken met de korte gedichtjes die, in de romantiek, Catullus' reputatie als dichter hebben gegrondvest. Welk een kunst om het gekunsteld gedicht met zo'n oprechte uitroep te doorbreken. Let ook, in de eerste twee paren zinnen, op de semantische herhaling in juist totaal gevarieerde

syntaxis. Dit is nog maar een overzichtelijk voorbeeld. Gedicht 68 is veel complexer: eerst brief, dan mythologisch gedicht, dan liefdeselegie, dan rouwklacht op de broer.

Eindnoten:

1 Norden, *Die Antike Kunstprosa*, *ii*, blz. 892. Ik citeer de hele passage, waarin ik de andere gorgiaanse figuren cursiveer (Ovidius *Ars Amandi* II, 24 e.v. toen Daedalus de Minotaurus had opgesloten):

> *Semibovemque virum semivirumque bovem*,
> Sit modus exilio, dixit, iustissime Minos;
> Accipiat cineres terra paterna meos.
> Et quoniam in patria fatis agitatus iniquis
> *Vivere non potui*, da mihi *posse mori*;
> Da reditum puero, senis est si gratia vilis;
> Si non vis *puero parcere, parce seni*.

2 Norden ziet de geschiedenis van het Griekse en Latijnse kunstproza in de keizertijd en het vroege christendom als een geschiedenis van verval, gekarakteriseerd door teugelloos asianisme, dat wil zeggen gorgiaanse figuren; zie Norden, *Kunstprosa*, blz. 586 e.v. Aangezien het homoioteleuton (rijm) een van de gorgiaanse figuren is, begint Norden pas echt te honen als hij rijm in poëzie tegenkomt, blz. 834-5: 'Aber weitaus das meiste Material bot mir unter den unbedeutenden Dichterlingen der Kaiserzeit einer der ärmlichsten, Pseudo-Oppian, der Verfasser der *Kunegetika*, die er dem Caracalla widmete. Er hat seine bekanntlich auch rein metrisch betrachtet slechten Verse mit rhetorischen Putzmitteln in einer für antike Poesie widerlichen Aufdringlichkeit aufgeflittert (wie er ja auch inhaltlich stark rhetorisch ist, besonders in den zahlreichen *ekphraseis*, z.B. I, 173 ff). Von der Anapher macht er ein albernen Gebrauch... Aber einen ganz besonders unmässigen Gebrauch hat er von dem rhetorischen *homoioteleuton* gemacht... Doch damit nicht genug: er hat nicht selten zwei oder mehrere Verse, die sich ganz oder grösstenteils Wort für Wort entsprechen: rhetorische Isokola (wie üblich mit gelegentlichem Homoioteleuton) in der Poesie!' Erger kan het niet, maar nee, in de zestiende-eeuwse sonnetten, van Bellay en Shakespeare, wordt het homoioteleuton, het rijm, systematisch, en niet slechts 'gelegentlich' toegepast! Wat moet Norden daar wel van denken!

3 L. Forster, *The Icy Fire*, Cambridge 1969, hfst. 2, 'Petrarchism as Training', blz. 73 e.v.

4 Norden is daar natuurlijk weer naar behoren minachtend over, *Die Antike Kunstprosa*, blz. 783 e.v.: 'Franzosen, Italiener und Spanier haben sich gegenseitig als Erfinder dieses schlechten Geschmacks angeklagt.' Nog een voorbeeld uit J. Lyly, *Euphues*: 'Gentleman, as you may suspect me of idlenesse in eare to your talke, so may you convince me of lightnesse in aunswering such toys: certes as you have made mine ears glow at the rehearsell of your love, so have you galled my heart with the remembraunce of your folly.' (Norden, *Antike Kunstprosa*, blz. 787.) G.N. Leech, *A Linguistic Guide to English Poetry*, London 1969, die uiteraard ook de nadruk moet leggen op parallellisme als typisch linguïstische structuur, heeft genoeg verstand om op de overdrijvingen te wijzen; het citaat van Shakespeare is van hem afkomstig, blz. 86.

5 Geciteerd in U.-U. Fechner, *Das deutsche Sonett*, München 1969, blz. 338; zie Demetrius *Peri Hermeneias*, 30 e.v. over relatie periode en enthymeem.

6 Quintilianus V, xiv, 18 (= Cicero, *Pro Milone*, iii, 9);

Quodsi	duodecim tabulae	nocturnum furem	quoquomodo	
		diurnum autem	si se telo defenderet	interfici voluerunt
quis est qui			quoquomodo quis	interfectus sit puniendum putet

cum videat		aliquando	gladium nobis ab ipsis porrigi legibus.

7 R. Jakobson, *Questions de Poétique*, '"Si nostre Vie", Observations sur la *composition & structure des mots* dans un sonnet de Joachim du Bellay', blz. 319 e.v. Het zotst is wel de interpretatie die Jakobson - op grond van zijn taalkundige inzichten - aan het sonnet geeft, en die ingaat tegen wat iedereen er altijd uit gelezen heeft: het platoons verlangen van de ziel naar de hemel, waar de ziel de Idee kan aanschouwen, die hij hier beneden uit de verte aanbidt. Nee, zegt Jakobson: 'Le vers final dramatise l'issue du monologue: si mon âme s'élève jusqu'à l'empyrée elle pourra reconnaître l'idée de la beauté, mais quant à moi, l'homme d'ici bas, c'est la beauté elle-même gu'en ce monde i' adore'! Het Amerikaanse 'I adore you'? Uiteraard kan formele analyse interpretatie niet vervangen; het is soms wel mogelijk om op grond van betere argumenten over interpretatie te discussiëren.
Het sonnet van Bellay is een vrije vertaling van een petrarkistisch sonnet van Bernardino Daniello (Venetië 1546), dat echter niet zo krankzinnig hecht gebouwd is, J. Vianey, *Le Pétrarquisme en France au xvie siècle*, Montpellier 1909, blz. 115 e.v. Bellay heeft een voorkeur voor strenge antithese en woordherhaling: 'qui est amy du coeur est amy de la bourse,' en oppositie octaaf - sextet, bij voorbeeld in IV eerst wat hij gaat doen, dan wat hij niet gaat doen; opsommingen, bij voorbeeld XCIV, acht keer beginnend met 'heureux'; het enjambement eindigt steeds bij de cesuur in het midden, zie J. Vianey, *Les Regrets de Joachim du Bellay*, Paris 1930, blz. 119 e.v.

8 S.R. Levin, *Linguistic Structures in Poetry*, London etc., 1962 (1964[2]), blz. 52 e.v.

9 R. Jakobson, *Questions de Poétique*, (samen met Cl. Lévi-Strauss): '"Les Chats" de Charles Baudelaire', blz. 401 e.v.

10 Vergelijk het inleidend commentaar van W. Kroll, *Catullus*: 'Das Gedicht ist insofern ein z.T. durch die Lässigkeit des Briefstiles entschuldigtes Monstrum, als es aus einer Periode besteht. Der Vordersatz ist durch eine mit V.5 beginnende Parenthese erweitert, in die eine zweite Parenthese (V.9-14) ähnlich wie Prop(ertius) I, 22, 6 eingeschoben ist (vgl. etwa Horaz Epist. I, 15). Der mit V.15 beginnende Nachsatz wird durch den in drei Distichen ausgeführten Vergleich schleppend. C. baut aber auch in seinen übrigen elegischen und epischen Gedichten ähnlichen perioden (C.64, 1).' Vergelijk ook de ongeproportioneerde periode in Vergilius, *Georg.* IV, 67-68; maar dergelijke perioden zijn niet typisch voor klassieke poëzie: E. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Stuttgart 1927[3], Anhang II, 'Periodik', blz. 376 e.v.

[15]
Het verval van de poëzie

Het is mogelijk de geschiedenis van de poëzie te beschrijven als een geschiedenis van verval of uitval van genres. We sluiten dan verhalend proza en toneel uit, daarin hebben de modernen meer gepresteerd. De hellenistische dichters al, waaronder Callimachus, hebben het gevoel dat zij niet meer kunnen doen dan op hun manier de klassieke Griekse poëzie geleerd imiteren en variëren. De Romeinse dichters imiteren op hun beurt de hellenistische dichters. De middeleeuwen slaan wij over, om ons te concentreren op de neolatijnse poëzie in de vijftiende en zestiende eeuw. Horatius kon geen pindarische ode imiteren, de neolatijnen kunnen geen horatiaanse ode imiteren. In de volkstaal worden oden liedjes: Vondels 'Wat treurt ge Hooggeleerde Vos'. De neolatijnse poëzie munt echter nog uit in de elegie;[1] dat kan, in de volkstaal, Donne alleen, maar Gray's *Elegy written in a Country Church-yard* staat, in al zijn bedaardheid, op het peil van een middelmatige neolatijnse elegie als van bij voorbeeld Molza. De pogingen van Pound en Eliott de snelle overgangen, de toespelingen, te imiteren van de Romeinse elegie zijn gewoon barbaars vertoon van obscure eruditie.

Wie veel neolatijnse poëzie heeft gelezen, verlangt naar de klassieke Latijnse poëzie; wie veel klassieke Latijnse poëzie heeft gelezen verlangt naar klassieke Griekse poëzie: Homerus, Sapfo, tegenwoordig ook Archilochus, en Aeschylus'

Oresteia; ja dat! Wie tegenwoordig Moderne Letteren studeert weet niet wat hij mist en moet zich behelpen.

Is het gebrek aan aanleg dat de elegieën en pindarische oden van Ronsard zo saai maakt? Welnee, dat komt door gebrek aan een kunstig voorgevormde literaire taal, waarin snelle toespelingen op auteurs en genres mogelijk zijn, waarin clichés gevarieerd worden door gedurfde metonymia; dat komt ook door overheersing van het kinderachtige rijm, dat zich alleen voor zangerige teksten leent, en vooral door de primitieve syntaxis van de volkstaal, die onverwachte ef-

fecten, ontleend aan gekunstelde woordschikking, zo pretentieus maakt als tachtigers proza! De volkstaal is vulgair gebleven, en kan dus alleen maar zangerig zijn. Wat overblijft zijn liedjes en epigrammen. Sonnetten zijn epigrammen, en wel in de twee soorten: *mel* en *fel*; honing en gal: Soupe à la grecque, dat wil zeggen naïeve bespiegelingen, impressies, stemmingen naar aanleiding van iets onbelangrijks dat de dichter is opgevallen (een wingerd die zich om een oude boom slingert); of boosaardige, grappige anekdotes met een onverwachte clou op de manier van Martialis.[2]

De rest is bombast: 'pindarische' oden, van Gray, van Hölderlin tot Lucebert. De geniale dichter toont hier zijn genie door, voor gewone stervelingen, onbegrijpelijke teksten te produceren. Aangezien de literatuur ten prooi is gevallen aan nationalisme, zijn er mensen die denken dat ook de Duitsers of Fransen hebben kunnen dichten! Housman zei tegen Gide dat de Fransen niet konden dichten.

Housman was, als filoloog, classicus, maar hij was ook dichter. Hij bewondert pure poëzie die de haren overeind zet bij het scheren, en hij verwerpt de gekunstelde dictie van de achttiende-eeuwse poëzie. Zijn bezwaar is dat de Franse poëzie retorisch is. Hij moet dan wel, als classicus, bedoelen dat de classicistische navolgingen tekortschieten. Gide antwoordde op de uitdaging van Housman door een bloemlezing samen te stellen van zangerige Franse poëzie[3]. In dat, heel beperkte, genre munt de moderne poëzie, ook de Nederlandse, uit. Vergelijk de bloemlezing van Dirk Coster - uit ongeveer de zelfde tijd, gebaseerd op de zelfde criteria - die inderdaad, en welhaast voor altijd, de honderd beste Nederlandse gedichten bij elkaar gebracht heeft.

Het gaat om de mislukking van de classicistische navolging van antieke genres. Ik zou de stelling kunnen verdedigen dat de ballade, die niet thuishoort in de canon van klassieke genres, een poging is om op quasi-spontaan volksniveau in de lyrisch verhalende trant een element van de antieke elegie te redden: dat van vertragingen en versnellingen. Rimbauds *Bateau Ivre* is het enige geslaagde classicistische Franse gedicht, maar het is niet meer dan de poëtische amplificatie van *De Periculo vitae Allegoria* van de Franse neolatijnse dichter Macrinus door een zeventienjarige scholier die zijn taalvaardigheid te danken heeft aan zijn geniale bedrevenheid in het maken van Latijnse gedichten. En dat moet dan als *fons et origo* van de moderne poëzie gelden![4] Trakl imiteert - zonder begrip - Rimbaud,[5] en Marsman imiteert Trakl én Rimbaud. Imitatie is goed en gewoon,

maar dit is onbewuste of schaamachtig verborgen invloed. Onbegrip baart bombast.

'Ik die bij sterren sliep en 't haar der nachten droeg als zilveren gewei...' Zoiets is tegen geen enkele 'close reading' bestand. De surrealisten imiteren de meest onbegrijpelijke paradoxen van Rimbaud en die dolgedraaide retorische parodie, *Les Chants de Maldoror* van Lautrémont; Dylan Thomas imiteert de Franse surrealisten, en Hugo Claus, in zijn *Oostakkerse Gedichten*, maakt daar bloed-en-bodem-mystiek van. De rest is vage stemming, impressionisme. In de concentratie op het korte gedicht - van Wordsworth, Leopold, Jan Hanlo:

Hoor de merel
(*de lieve moeder*)
Ja ik luister
(*het lieve kind*)

bereikt de moderne poëzie wellicht ongekende hoogten. Maar het blijven toevalstreffers, door dromerige inspiratie veroorzaakt. De antieke dichter is geniaal in die zin dat we niet begrijpen hoe hij erop gekomen is om het zo te zeggen. Maar wat hij zegt is bestand tegen de meest rationele hyperkritiek, zoals die blijkt uit voor ons te pedante antieke commentaren, zoals dat van Servius op de gedichten van Vergilius. De klassieke filologen zetten deze traditie voort door op pijnlijk nauwkeurige wijze naar onopvallende incoherenties te speuren. Als filologen poëzie in de volkstaal met deze instelling bestuderen, moeten ze of hun nauwkeurigheid opgeven of de dichter valt door de mand.

We kunnen het met Samuel Johnson en Housman eens zijn dat Shakespeare nog geen zes regels achter elkaar poëzie kon schrijven. Maar de rijkdom van zijn argumentatie, gezichtspunten, karakters en emoties, heeft hij aan zijn geduchte retorische training te danken. Milton is, voor de scherpzinnige latinist en gevoelige dichter Housman, de enige Engelse dichter waar een niet-classicus van zou kunnen leren wat klassieke poëzie is.[6] Maar Milton werd becommentarieerd door de achttiende-eeuwse filoloog Bentley, op de manier waarop hij Horatius uitgaf. En Milton viel door de mand. Bentley is 'the Man who said the Tactless Thing'. Men kan toegeven dat Bentley in zijn kritiek vaak op plompe wijze blunderde, maar er zijn te veel passages waarin Bentley gewoon gelijk had. Als Milton Eva be-

schrijft: ‘Angelic, but more soft and feminine’ (maar de Engelen hebben geen ledematen of skelet volgens Milton zelf), dan merkt Bentley terecht op: ‘If Eve had been more soft, more feminine... than such were, she would have been no fit Mate for her Husband.’ Bentley heeft te vaak gelijk, en Empsons pogingen in sommige gevallen absurditeit of vaagheid op te vatten als dubbelzinnigheid zijn te weinig overtuigend.[7]

Na Bentley heeft de mening post kunnen vatten dat poëzie te vaag zou zijn voor precieze lezers, en vaagheid - een ander woord voor slordige onnadenkendheid - werd ook de praktijk van de moderne dichter, bij voorbeeld van Shelley. Daarmee verviel de basis aan de moderne filologie. In de plaats daarvan wordt de vrijheid van de lezer verdedigd die, als hij onderwezen is in ‘close reading’ in de trant van Empson, denkt dat hij ongeremd door de bedoelingen van de auteur zijn lezersimpressies als mogelijke betekenissen mag expliciteren. Pogingen om deze methode van ‘close reading’ op antieke teksten uit te proberen lopen uit op miskenning van de eigen aard van echte poëzie.[8]

Eindnoten:

1 W.L. Grant, *Neo-Latin Literature and the Pastoral*, Chapel Hill 1965, blz. 29.

2 J. Hutton, *The Greek Anthology in France, and in the Latin Writers of the Netherlands to the Year 1800*, Ithaca, 1946, blz. 51, over ‘soupe à la Grecque’: Mlle de Gournay, de spirituele dochter van Montaigne, was epigrammen blijven maken in de vroeg-zestiende-eeuwse zoete traditie. Racan kwam op bezoek, keek haar ongepubliceerde epigrammen in, en merkte toen wat ontactisch op dat hij ze zonder smaak of charme vond. Mlle de Gournay verdedigde zich door te zeggen ‘Ja maar, het zijn épigrammes á la grecque.’ De twee gingen eten ten huize van de Heer de Lhorme, waar de soep niet lekker bleek. ‘Monsieur, voilá une méchante soupe’, merkte Mlle de Gournay op, waarop haar tafelgenoot snedig antwoordde: ‘Mademoiselle, c'est une soupe à la Grecque’. Het onderscheid tussen *mel* en *fel* stamt uit Scaligers *Poetica* (1561), Hutton, blz 53. Over de relatie van sonnetten en ander kleine vormen als huitains, dizains, strambotti met het Griekse epigram, Hutton, blz. 46.

3 J. Carter, *ed.* A.E. Housman, *Selected Prose*, Cambridge 1961, ‘The Name and Nature of Poetry’, blz. 168 e.v., A. Gide, *Anthologie de la Poésie Française*, (Pléiade ed.) 1949; Housman zei: ‘la poésie Française, artificiellement obtenue, est le produit d'un peuple de rhéteurs’.

4 J.P. Guépin, *In een moeilijke houding geschreven opstellen*, Den Haag 1969, ‘Rimbaud en de Klassieken’, blz. 143 e.v.; het gedicht van Macrinus in P. Laurens, *Musae Reduces, Anthologie de la Poésie latine dans l'Europe de la Renaissance*, Leiden 1975, II, blz. 300.

5 R. Grimm, ‘Georg Trakls Verhältnis zu Rimbaud’ (1959), in: R. Grimm, *ed., Zur Lyrik-Diskussion*, Darmstadt 1966, blz. 271 e.v.

6 A.E. Housman, *Selected Prose*, ‘Introductory Lecture’ (1892), blz. 1 e.v., blz. 10 ev.: ‘I do not know that Samuel Johnson states the result too harshly when he has the noble courage to say that Shakespeare has nowhere written more than six consecutive lines of good poetry [...] with the example of the classics before him he would have developed a literary conscience and taken pride in doing his best, instead of scamping his work because he knew his audience would never find out how ill he was writing [...] Milton was steeped through and through with classical literature; and he is the one English poet from whom an Englishman ignorant of Greek and Latin can learn what the classics were like...’ De lectuur van de klassieken kan volgens Housman de goede smaak verfijnen, maar niet scheppen; en een voorbeeld van slechte smaak is de kritiek van de classicus Bentley - die door Housman bewonderd wordt als filoloog - op Milton. Maar Bentley heeft gelijk juist wat betreft de slordigheden, die ontstaan omdat men schrijft voor een niet oordeelkundig, en dus niet pedant publiek.

7 R. Bentley, *ed.* John Milton, *Paradise Lost* (1732), fotomech. herdruk, Hildesheim etc., 1976, IX, 458: Bentley heeft gelijk ‘*Eve's* Form it seems was *Angelic*, not in Metaphor, but in Reality: for that's the Affair here’, Verg. Empson, *Some Versions of Pastoral, a Study of the Pastoral Form in Literature*, London 1935, hfdst.V, ‘Milton and Bentley’, blz. 121 e.v. Empson geeft toe dat Milton soms niet te redden is vanwege zijn ‘vague poetic language which conflicts with concrete

details already settled...' Het dilemma is uitstekend weergegeven in Empsons eerste paragraaf: of we kunnen de klassieke filologen niet vertrouwen, 'Or is it Milton, after all, whose language must not be taken seriously, as if he was a real classic?'

8 J.P. Guépin, *Doorkruiste Verwachtingen*, blz. 75 e.v.

[16]
Retorica en oprechtheid

Hoewel Aristoteles zelf van mening was dat de onderwerpen ethiek en politiek ongeschikt waren voor onervaren jongelieden:[1]

> 'Young men, whom Aristotle thought
> Unfit to hear moral philosophy'[2]

was er door de eeuwen heen nauwelijks een jong student die niet met rode koontjes in de *Ethica Nicomachea* Aristoteles' beroemde beschrijving van de Grootmoedige had gelezen:

> 'De Grootmoedige is een man die grote daden waard is, die alleen geeft om eer, en dus gekenmerkt wordt door adeldom van karakter. Hij geeft slechts om eerbewijzen van zijn gelijken en is daar matig tevreden mee, want hij meent er recht op te hebben. Hij veracht de eerbewijzen maar ook de smaad van minderen. Macht en rijkdom zijn voor hem ondergeschikt aan eer, en ook daarop stelt hij weinig prijs, hij maakt dan ook een hoogmoedige indruk. Fortuin verhoogt zijn grootmoedigheid, maar is niet noodzakelijk, want de grootmoedige wordt door deugd geken-

> merkt. Hij houdt niet van kleine gevaren of bemint het gevaar om zich zelf, want hij vindt weinig dingen belangrijk, maar hij zoekt het grote gevaar. Als hij in gevaar verkeert spaart hij niet zijn leven, want hij weet dat het leven niet in alle omstandigheden waardevol is. Hij doet goed, maar schaamt zich weldaden te ontvangen, want het een verhoogt, het ander vernedert, en hij wordt aan het een met genoegen, aan het ander met ongenoegen herinnerd. Hij vraagt niets, maar helpt graag. Hij gedraagt zich waardig tegenover hooggeplaatsten en gematigd tegenover de middenklasse. Wat ieder belangrijk vindt, of waar anderen goed in zijn, interesseert hem niet; hij treedt pas op als het om grote eer of moeite gaat. Zijn liefde en haat zegt hij openlijk, want verbergen is laf. Hij geeft meer om waarheid dan om opinie, hij spreekt vrijmoedig uit minachting. Daarom zegt hij wat hij vindt, en hij is alleen ironisch tegenover het lagere volk. Hij is van niemand afhankelijk, behalve dan van een vriend. Hij vleit niet, want dat is slaafs. Hij bewondert niet, want niets is voor hem groot. Hij onthoudt geen wandaden, hij let er niet op. Hij roddelt niet, want hij geeft zelf niet om lof of blaam. Noodzakelijke of kleine bezittingen neemt hij niet serieus, hij bezit mooie of nutteloze dingen meer dan wat voordeel of nut afwerpt, want hij is zich zelf genoeg.
> Hij loopt langzaam en zijn stem is diep, zijn dictie beheerst, want de man die weinig dingen serieus neemt heeft geen haast. Wie niets belangrijk vindt is niet gauw gespannen, en een schelle stem of snelle stap zijn het gevolg van haast of opwinding.'[3]

Ook al geeft de grootmoedige niet echt om geld of bezittingen, voor zijn zelfgenoegzaamheid, *autarkeia*, is toch financiële onafhankelijkheid een eerste voorwaarde. Voor de grootmoedige is de enig nette manier van leven van je geld te leven; op een na best is alleen te handelen met gelijken, als bankiers onder elkaar.

De fabrikant of de winkelier wordt juist als hij rijk wordt door een grote omzet afhankelijk van het grote publiek. Hij is dus wat dat betreft, ondanks zijn rijkdommen, vulgair. Hij vraagt, hij bedelt, hij dingt naar de gunsten van het volk met zijn produkten; de klant is immers koning, de koper de beslissende partij. Wie een stoel bestelt is de meerdere, want de meubelmaker is door een contract gebonden de stoel naar wens te leveren. Deze minderwaardige staat van leverancier geldt voor elke handwerksman, de 'banausische' kunstenaar en dus ook voor de fabrikant. Maar hoe staat het met de leverancier van geestelijke goederen? Hoe kun je wijsheid bestellen, alsof het een meubelstuk was? De aristocraat deelt goede raad uit, gevraagd of ongevraagd. Helpen met goede raad en wijsheid is een superieure bezigheid. Maar tegen betaling? In een contractsituatie? Uit dat pro-

bleem zijn zelfs de beste Romeinse juristen nooit gekomen. Ze noemen contractuele beloning voor goede raad eufemistisch eregeld, *honorarium*. De opwinding bij de vijfde-eeuwse Atheense aristocratie over de sofisten die bereid waren deugd en wijsheid te onderwijzen voor geld was enorm. De sofisten werden geduld als nu filmsterren, als trekpleister op party's, maar echt omgaan met ze doe je toch niet.[4]

Dat geldt ook voor de tegenstelling student-leraar: *turpe est docere quod honestum est discere*, 'Het is niet netjes te onderwijzen wat netjes is te leren': 'Jij was schoolmeester, ik ging naar school, jij was priester, ik werd ingewijd, jij was griffier, ik sprak in de volksvergadering, jij was toneelspeler, ik was toeschouwer, jij werd een fiasco, ik floot je uit', voegde Demosthenes de vulgaire Aeschines toe.[5] Nu nog is het netjes om Frans te studeren, maar welk een afgang als je lerares Frans moet worden in de kille maatschappij, of denk aan de gymnasiast met zijn hautaine houding tegenover de leraren: kom maar op, je wordt ervoor betaald.

De leraar is de vakidioot, het is dus niet netjes te veel van een onderwerp af te weten. Het hoogst in aanzien staan de *artes liberales*, de kunsten die niet direct nuttig zijn maar een algemene vorming geven die de intellectuele bagage vormen van de waarlijk vrije mensen, de financieel onafhankelijken, die geen vernederende dienstbetrekking hoeven aan te gaan. Hun opleiding is encyclopedisch. Een *enkuklios paideia* is een opvoeding die noodzakelijk is voor die ambten die geen gespecialiseerde opleiding vergen, als daar zijn het bekleden van bestuursfuncties, waaronder het besturen van de staat. Ook hier laat de redenaar of staatsman de regeling van vaktechnische detailkwesties over aan minderen. Een redenaar treedt op als pleiter in de meer spectaculaire zaken waar grote belangen en waarden op het spel staan. Strikt juridische pleidooien zijn meer iets voor de rechtsgeleerden, de veel minder in het oogvallende *juris consulti*.

De retoricus van beroep heeft de lage status van de leraar middelbare school. Het is dan geen wonder dat alle gesprekspartners in Cicero's dialoog *De oratore* ondankbaar neerkijken op de schoolse regeltjes, en dus geneigd zijn hun succes als redenaar aan hun talent toe te schrijven.[6] Vandaar is de stap naar een ware geniecultus gering.

Eindnoten:

1 Ar. *Ethica Nicomachea* I, 3, 1095a, 3.
2 Shakespeare, *Troilus and Cressida*, II, ii, 166 e.v.
3 Ar. *Eth. Nic.* IV, 3, 1122b, 35-1125a, 17; voor het vervolg zie in het algemeen: L. Gustafson, *Le poète masqué et démasqué*, Uppsala 1968, hfst. IV, 'La Sincérité aristocratique', blz. 95 e.v.
4 J. Christes, *Bildung und Gesellschaft, die Einschätzung der Bildung und ihrer Vermittler in der griechisch-römischen Antike*, Darmstadt 1975.
5 Demosthenes, *De Corona*, 265.
6 Cicero, *De Oratore*, I, 23.

[17]
Otium

Het is een gemeenplaats dat de bloei van de retorica in de tijd van Cicero bij voorbeeld samenhangt met de onzekere, door vaak gewelddadige partijstrijd gekenmerkte tijd van de republikeinse vrijheid. Als het om onzekere zaken gaat, om vitale waarden die ingeroepen moeten worden om het partijbelang te steunen of het eigenbelang te maskeren, dan voelt de retoricus zich uitgedaagd. Maar men moet zich niet laten verblinden door het spektakel van de geniale, klassieke, redenaars.

In de gezapige keizertijd bloeiden de retorenscholen als nooit tevoren, en retoren konden ongekende carrière maken, vooral als ze als huisleraar van keizers waren begonnen.

Er treedt wel een verschuiving op in de waardering van de drie retorische genres. Het deliberatieve genre verliest aan belang, omdat het voor de rust beter is de belangrijke beslissingen aan de keizer en zijn omgeving over te laten, de juridische pleidooien worden van hun interessante ideologische facetten ontdaan omdat een strijd over waarden ook al niet in het belang van de rust is - de samenleving is conservatief geworden - en ze worden dus meer vaktechnisch-juridisch. Het gevolg is dat het demonstratieve genre aan belangrijkheid wint: elegante gelegenheidstoespraken, als welkomsten afscheidswoorden en huldigingen. Daarnaast neemt wat wij nu literatuur noemen, en wel speciaal de poëzie, in aanzien toe. In [11] had ik de literatuur tot het epideiktische genre gerekend, en daarbij een onderscheid gemaakt tussen epideiktische en ostentatieve redevoeringen. De epideiktische genres werden daar, samen met de juridische en deliberatieve genres, tot de praktische redevoeringen gerekend; de welkomst-, afscheids- en huldigingstoespraken horen, als alle gelegenheidstoespraken, tot de praktische redevoeringen. Maar daar tegenover stonden, in die indeling, de zuiver ostentatieve werken, die geen praktisch, maar louter een esthetisch nut afwerpen.

Ik wil deze tegenstelling nu enigszins verschuiven door een tweedeling te maken tussen de redevoeringen die tot de praktijk van de redenaar behoren, en die teksten die bij voorkeur geproduceerd worden in de vrije tijd, het *otium*. We kunnen het beste uitgaan van de negatieve omschrijving *negotium*, Grieks: *ascholia*. Elke specialisatie in welk beroep dan ook is onnet, en een Cicero die juridische of politieke pleidooien houdt, zou niet graag een beroepsadvocaat of

beroepspoliticus genoemd willen worden. De Romein uit de oude republiek kon zich naast de zorg van zijn landgoed maar één inhoud van negotium voorstellen, en dat was de *dignitas* van de staatszaak waaronder naast de krijgsdienst het pleiten stond met het algemeen belang, *res publica*, voor ogen. Negotium was politieke bezigheid, elke andere bezigheid heette otium, en was slechts gerechtvaardigd als zij tot ontspanning en verzameling van krachten diende. *Otium cum dignitate* klonk oorspronkelijk paradoxaal.[1] Voor de Grieken lag de positieve waardering van de *scholè* eenvoudiger. Het geluk is te vinden in de scholè, zegt Aristoteles bondig.[2] In het vijfde-eeuwse Athene wordt het daarom eenvoudiger een heel scala van situaties te vinden, die maken dat men genoeg heeft van het maatschappelijk leven, van Ion uit Euripides' tragedie, die schrikt als hij hoort dat hij zijn baantje van tempeldienaar moet opgeven om naar de grote stad te gaan, tot Pisthetairos en Euelpides, twee Atheense burgers, die, gedegoûteerd door de *polypragmosyne*, de bemoeizucht die de grootste ondeugd is van de democratie, op zoek gaan naar een ongestoord leven, en dat denken te vinden in het *Wolkenkoekoeksheim* van de Vogels, in Aristophanes' komedie. Bij wie komt die gedachte niet op! Het verlangen begint wanneer je ontdekt dat je ironisch wordt tegenover je collega's en achter hun rug om gaat roddelen. Uiteraard is vakantie een verfrissend compromis.

Dat de gedachte zo vaak opkomt wordt veroorzaakt door het feit dat de menselijke samenleving door onrechtvaardigheid en afhankelijkheidsrelaties wordt gekenmerkt. In meer religieus gerichte culturen wordt men monnik.

Voor de Romein was het moeilijker zich te rechtvaardigen als men de negotia de rug toekeerde om zich aan zijn otium te wijden. Het is opvallend hoe veel argumenten Sallustius nodig heeft in zijn voorwoorden voor zijn geschiedwerken. Hij ontkent niet dat politiek de enige waardige bezigheid is, hij wijst erop dat hij ambten heeft bekleed, maar hij is in zijn politieke leven op zulke verdorvenheid van zeden gestoten en zulke karakterloosheid dat hij ervan begon te walgen. Zijn otium is geen luiheid, *socordia atque desidia*, hij wil nuttig bezig blijven, en wijdt zich daarom aan het schrijven van geschiedenis, even nuttig als het bedrijven ervan.[3]

In de keizertijd is voor Seneca een terugtrekken uit staatszaken alleen gerechtvaardigd als de staat hopeloos corrupt is; dan pas mag men zich volledig wijden aan de *res publica maior* van de filosofie.[4] Hier hebben we de Romeinse houding, in haar meest extreme vorm,

bij de republikein Sallustius, en bij de stoïcijn uit de keizertijd Seneca. Dit was de echt Romeinse opvatting die ook door Cicero werd aangehangen toen hij tijdelijk politiek buiten spel stond, en zijn gedwongen otium wijdde aan de filosofie, hopend op de tijd van terugkeer in de politiek.

Het otium dient gevuld te worden, niet met luiheid en nietsdoen, maar met *studia humanitatis*; een otium zonder literatuur is de dood en begrafenis van een mens bij zijn leven, zei Seneca. De studia humanitatis maken de mens pas werkelijk humaan[5] en dit ideaal staat natuurlijk in tegenstelling tot het nietsdoen, slechts gevoed door brood en spelen, van het gewone volk. Het verlangen naar een otium gewijd aan literatuur en zelfstudie komt bij voorbeeld in de renaissance weer op bij humanisten als Montaigne. Ook hier kunnen de redenen zich over een scala uitstrekken, van eenvoudig verlangen naar rust tot uitgesproken afkeer van het onoprechte hofleven.

Het lezen van literatuur is bij uitstek vrijetijdsbesteding, maar daar hoorde - tot de achttiende eeuw - ook het schrijven van literatuur veelal toe. Een beroepsschrijver - broodschrijver - is al even vulgair als een beroepsredenaar, hij heeft tot taak de daden van zijn opdrachtgever te vereeuwigen en hij kan zijn waardigheid alleen redden door ironisch te verkondigen dat Achilles zonder Homerus onberoemd zou zijn gebleven. Ariosto doet dat meesterlijk.[6] Alleen in sommige perioden, zoals na de napoleontische oorlogen als het krijgsmansbedrijf niet zo veel lauweren of de gunst der vrouwen meer kan opleveren zullen aanzienlijken - als Vigny - besluiten zich dan maar geheel aan het schrijven van literatuur te gaan wijden, die immers de zelfde beloningen in het vooruitzicht stelt. Maar de aristocraat die zich tot schrijven zet, wordt ongewild herinnerd aan de stokslagen waar zijn voorouders hun hofschrijvers op plachten te trakteren.[7]

Eindnoten:

1 E. Bernert, ‘Otium’, *Würzb.Jahrb.F.Altertumswiss.* 4, 1949/50, blz. 89 e.v.: ‘Von allen Beschäftigungen (negotia) is nur eine des Römers würdig: die politische Tätigkeit; jede andere Tätigkeit is daher otium und hat nur insoweit Berechtigung, als sie zur Entspannung und Sammlung neuer Kräfte dient oder durch aussergewöhnliche Verhältnisse erzwungen ist; aber auch dann darf das otium nicht zur desidia werden, sondern muss einen Eigenwert haben, der in der Förderung der Gemeinschaft liegt.’ Uitgebreid: J.M. André, *L'Otium, dans la Vie morale et intellectuelle romaine*, Brive 1966, voor Cicero, blz. 79 e.v.

2 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177b 4, e.v.; in het algemeen: F. Solmsen, *Kleine Schriften*, II, Hildesheim 1968, ‘Leisure and Play in Aristoteles' Ideal State’ (1964), blz. 1 e.v.

3 E. Bernert, ‘Otium’, blz. 94 e.v.; J.M. André, *L'Otium*, blz. 338 e.v.

4 Seneca, *De Otio*.

5 Aulus Gellius, *Noctes Atticae* xiii, 14, Loeb *ed.* II, 456: ‘“humanitatem” appellavetunt id propemodum quod Graeci “paideian” vocant, nos “eruditionem institutionemque in bonas artes” dicimus. Quas qui sinceriter percupiunt adpetentque, hi sunt vel maxime humanissimi...’

6 Zie de wat neerbuigende verdediging door Cicero van de dichter Archias, in de nuttige uitgave van H. en K. Vretska, *Marcus Tullius Cicero pro Archia Poeta*, Darmstadt 1979, waarin ook de invloed en verwante thema's worden behandeld. Met Duitse vertaling, dus werkelijk een uitstekende inleiding in de lectuur van een groot redenaar. Voor de eeuwige roem van de kunstenaar, M.R. Lida de Malkliel, *L'Idée de la Gloire dans la tradition occidentale*, Paris 1968, over de dichter - vooral Horatius - die beroemdheid verleent. Het aardigst vind ik Ariosto, *Orlando Furioso* XXXV, 22 e.v., naar aanleiding van de allegorie van de Tijd op de maan (waar alles terechtkomt wat mensen kwijtraken):

> ‘*Oh bene accorti principi e discreti*,
> *che seguite di Cesare* [= Augustus] *l'esempio*

e gli scrittor vi fate amici, donde
non avete a temer di Lete l'onde!'

7 V. Fournel, *Du Role des Coups de Baton dans les relations sociales et en particulier dans l'histoire littéraire*, Paris 1858.

[18]
Vrede en wellust

De periode van Augustus was een tijd van vrede na bloedige burgeroorlogen. Augustus had gewonnen, nu was het rijk vereend onder de *princeps*. We moeten het ideologische gehalte van Augustus niet overdrijven; *res publica restituta* heeft niet direct te maken met het herstel van de vroegere 'republiek', het betekent op een meer alge-

mene manier dat recht en orde nu weer heersen, vrede, na de verschrikkingen van de burgeroorlogen. Dan is het van belang om te zorgen dat de partijen zich gaan schamen voor hun vroegere hartstochten. De partijstrijd moet van zijn ideologische motivatie worden ontdaan, pas daarna kan men tevreden en vereend verder leven.

Het moest duidelijk worden dat maar één het algemeen belang vertegenwoordigde, de *princeps*, en zijn uitvoerend apparaat, en wie het eens was met de politiek van de keizer steunde het algemeen belang. Al wie zich actief verzette moest dus wel door hebzucht gedreven zijn, en dat gold in het verleden dus voor Augustus' tegenstanders in de burgeroorlog. Alleen, Augustus had er belang bij de tegenstellingen niet zo op de spits te drijven. Wie verzoenend wil optreden, moet iets als het bovenstaande niet met zo veel woorden zeggen. Vandaar dat de suggestie, onder andere door middel van poëzie, zo nodig was. De politiek van Augustus werd na beëindiging van de burgeroorlog, na Actium, tolerant. Eerst was hij wreed, nu werd hij clement.

Men kon zijn onafhankelijk oordeel behouden en geen al te hoge dunk hebben van Augustus, of de concentratie van zijn macht betreuren, zoals bij voorbeeld Asinius Pollio deed, maar niemand die enigszins bij zijn verstand was wenste de burgeroorlogen terug. Aan de weldaden die het regime na de beslissende slag bij Actium had gebracht kon niet getwijfeld worden, ook al omdat Augustus erin geslaagd was alle groeperingen die men in die tijd kan onderscheiden: stadsproletariaat, kleine boeren, veteranen, provincialen, en ook de meeste aanzienlijken, de equites en nobiles, aan zich te binden. De *clementia Augusti* was een wijze politiek; Augustus toonde, door een overtuigd republikein als Sestius in 23 tot *consul suffectus* te benoemen, dat er voor ieder plaats was en stimuleerde daardoor loyale medewerking. De aanhangers van zijn vroegere tegenstanders, Brutus of Antonius, werden met rust gelaten zolang zij zich rustig hielden; proscriptie op grote schaal had achterwege kunnen blijven.

Augustus had er belang bij dat grote groepen aanzienlijken zich zouden afwenden van de negotia, om aan hem, de *custos rerum*, de zorg voor de res publica over te laten. Dat gold uiteraard speciaal voor de krijgsroem.[1] In deze verschuiving van essentiële waarden - van negotium naar otium als levensdoel - hadden de augusteïsche dichters een vanzelfsprekende functie, immers, poëzie hoort bij otium. Toch

was dit een buitengewoon hachelijke onderneming - die daarom des te beter aan de toch niet altijd geheel serieus te nemen dichtkunst kon worden overgelaten. Immers, het is het meest voor de hand liggend om een keus voor otium te rechtvaardigen door afkeer van negotium duidelijk te maken; en aangezien negotium met staatszaken was verbonden, was het de kunst de suggestie te omzeilen dat de traditionele Romeinse deugden, bestaande uit politieke ambitie en oorlogsroem, geheel en al verworpen werden. Het ging erom duidelijk te maken dat deze twee zaken nu voor Augustus, zijn familie en vrienden, waren gereserveerd. Dat heeft, vooral bij de erotische dichters Tibullus en Propertius, tot inconsistenties geleid. De dichters waren bereid mee te werken aan een in de toenmalige overgangsperiode revolutionaire ommunting, herdefiniëring van begrippen. Wat eens ambitie, roemzucht heette, werd nu ontmaskerd als hebzucht en weeldezucht.

Daarentegen wil de elegische dichter in *infamia* en *nequitia*, roemloosheid en wellust verzinken; hij verkiest boven de *tristia bella*, de droevige oorlogen, dan liever de *rixae* van de *militia amoris*, de ruzies van de krijgsdienst van Venus, in een leven van *paupertas*, armoede, in een onwerkelijke wereld waarin de rollen radicaal zijn omgedraaid: de heer is slaaf van een wrede maîtresse, hij is geboeid, overwonnen.[2] Het onwerkelijke element is literair, en daarmee is de onzedelijkheid salonfähig. Dat literaire element blijkt uit de Griekse navolgingen, en ook uit de Griekse namen van de minnaressen en, bij Horatius, van de minnaars als er een erotische scène wordt beschreven. De onstuimige erotiek hoort bij de jeugd, later kan men zich aan de filosofie wijden. Alles is beter dan de krijgsdienst: Amor is de god van de vrede. In Propertius III, 5, als eerste regel:

> *Pacis Amor deus est, pacem veneramur amantes*
> Amor is de god van de vrede, laat ons beminnend de vrede vereren:

harde gevechten met zijn maîtresse, geen dorst naar goud of kunstig vaatwerk, hebzucht is de oorzaak van oorlogen. Ik, Propertius, heb vanaf mijn eerste jeugd de Muzen vereerd met Bacchus, dat wil zeggen: symposia met drank en dans; als ik oud ben zal ik mij aan de natuurfilosofie wijden, en dan volgt een lange opsomming van onderwerpen waar Propertius zich voor zal gaan interesseren. In ieder geval niet de krijgsdienst, laat iemand anders de veldtekens van Crassus gaan terughalen.

In *Ode* I, 29, verwijt Horatius een veelbelovende jonge student in de filosofie dat hij zich met oorlogsbuit in Arabië wil gaan verrijken. Propertius beëindigt een extatische beschrijving van de liefdesnacht met Cynthia aldus (Prop. II, 15):

> Dat iedereen als ik een dergelijk leven leed
> en wijn het moede lijf zijn kracht zou laten voelen,
> dan werd geen oorlogsschip gebouwd, geen zwaard gesmeed,
> de zee bij Actium zou geen gebeente spoelen.
> Dan zou niet zo frequent Rome in burgerkrijg
> gestort met rouwmisbaar haar haar los laten raken.
> Dat ik als lof dit van mijn nageslacht verkrijg:
> dat goden door mijn strijd nimmer in woed' ontstaken.
> Verloochen niet, zolang je leeft, de lust althans,
> als j'alle kussen geeft dan houd je nog veel over.
> Zoals de bladeren verdorren uit een krans
> en vallen in je glas zodat daar drijft het lover,
> zo zal ons ook wellicht de dood al morgen vinden,
> ons die met hoop en vrees probeerden te beminnen.[3]

Als er publieke feesten zijn, een triomf van de keizer, meng je dan dankbaar als privé-persoon onder de menigte of ga naar huis en trek een fles wijn open: Hor. *Od.* III, 14; IV, 5; Prop. III, 4.

De politieke programma's van de strijdende partijen worden verzwegen, ja zelfs in de dichterlijke beschrijvingen van de krijgsdaden van Augustus wordt de nadruk gelegd op zijn strijd tegen de verre Parthen, Hor. *Od.* IV, 15.

De roem die nu nog te behalen valt in buitenlandse oorlogen - tegen de wrede Indiërs - is gereserveerd voor enkele aanzienlijken, en dat zijn nu net de beschermheren van de dichters, aan wie zij hun bundels opdragen. Bij voorbeeld de eerste *Elegie* van Tibullus: laat een ander veel goud en land verwerven, bang voor een vijand, ik wil tevreden met weinig op mijn boerderij leven, en zelf, als een kleine boer, het land verzorgen. U, Messalla, moogt oorlogsroem en buit behalen, ik ben gevangen door een liefelijk meisje, met haar wil ik sterven. Ik maal niet om rijkdom, ik wil met mijn vriendin in de armen slapen als buiten de regen huilt... En in de *Zesde Elegie* van Propertius: ‘Ik zou met U mee willen trekken ten oorlog, Tullus, maar mijn vriendin houdt mij tegen...’ Maar Tibullus was wel meegegaan met Messalla, en Propertius draagt zijn boek op aan Tullus. Is er dan wellicht kritiek te lezen op deze hoge heren die er wel op uit trekken om buit te halen?

De dichter moet oppassen dit roemloos teruggetrokken leven niet al te duidelijk aan iedereen aan te prijzen. Distantieert Propertius zich wellicht te ver van het krijgsbedrijf als hij zegt dat hij in de armen van zijn vriendin naar keizers triomftocht wil kijken? De commentatoren zien te vaak een tegenstelling tussen deze privé-moraal en de publieke moraal. Hoe kan een teruggetrokken leven in het landsbelang zijn?[4]

De kunstpolitiek van Maecenas was nodig tijdens de eerste jaren van het regime; de bloei van de augusteïsche poëzie was kort, niet meer dan een halve eeuw met concentratie tussen 40 en 10 v.Chr. Hij werd afgeschaft zodra hij niet meer noodzakelijk leek. Het schandaal was de erotische poëzie, vooral de Elegie: infamia verkiezen door in nequitia, teugelloze wellust, te verzinken, werd een te hachelijk voorbeeld. Het eerste teken aan de wand was de huwelijkswetgeving in 18 v.Chr., die als alle verstandige huwelijkswetgeving een standswetgeving was, en erop gericht was wettig nakomelingschap en eerlijke verdeling van erfenissen te bevorderen.[5] De verbanning van Ovidius in 8 na Chr. die zich vergeefs beriep op de onernst van zijn poëzie, betekende het symbolisch einde. Zo kort heeft de bloei van de augusteïsche, en daarmee van de hele Latijnse poëzie, geduurd, nog geen halve eeuw.

Maar de invloed als schoollectuur was enorm ondanks voortdurend verzet, zelfs van humanisten als Erasmus die liever christelijke hymnen op school lieten lezen. De bewondering voor de volmaakte vorm won het van de afkeer voor het varkensachtig epicurisme. Horatius werd door jezuïeten gekuist, maar toch, hij werd gelezen.[6] De augusteïsche dichters bleven tot voor kort de enige dichters die echt intensief op school werden gelezen.

Nu zijn we op het punt gekomen dat we de levenshouding die centraal staat bij Horatius, en in andere vorm bij de erotische dichters, maar die we ook bij Vergilius ontwaren, in verband kunnen brengen met de politiek van Augustus. In het jaar dat de republikein Sestius dank zij de clementie van Augustus tot medeconsul wordt gekozen, publiceert Horatius zijn boek *Odes*. De vierde Ode is aan de ‘gelukkige Sestius’ gericht. In het gedicht wordt de wisseling van seizoenen vergeleken met de wisseling van fortuin. De bleke dood klopt aan de deuren van hutten en paleizen. Housman vond dit het mooiste gedicht dat hij kende, en de algemene strekking is ook iedereen aan te bevelen: de korte som van het leven verbiedt ons aan verwachtingen op lange termijn te beginnen. Maar juist in deze moraal wordt Sestius met name toegesproken:

...o beate Sesti,
vitae summa brevis spem nos vetat incohare longam

Op het moment van publikatie wordt de republikein Sestius er met name aan herinnerd dat de tijd van grote persoonlijke ambitie voorbij is!

Maar waarom nu juist *poëzie* in verband met een cultuurpolitiek? Wel, juist door zijn voornamelijk esthetisch karakter, want daardoor leek de boodschap op de tweede plaats te komen, en juist doordat de boodschap van veel gedichten in geen duidelijk verband stond met de politiek van Augustus, ja juist omdat een dichter als Propertius zich schijnbaar een grote, in ieder geval ironische, distantie tegenover Maecenas en de keizer kon veroorloven, ook in die gedichten die direct tot hen gericht waren, kon Augustus de literatuur zo goed gebruiken. Deze literatuur, met of zonder boodschap, is in een esthetische stijl geschreven die alle intellectuelen, of ze nu voor- of tegenstanders van het regime waren, wel moest aanspreken. Zo kan ook ik de *Aeneis* bewonderen, los van mijn partijpolitieke inzichten. Maar zo'n esthetische bewondering kan verder doorsluipen. Is het echt wel mogelijk om de dichter te bewonderen en niet zijn overtuiging, zijn ook op dit gebied vorm en inhoud wel te scheiden?

Humanisten die zich in het verborgene aan de studia humanitatis willen wijden, citeren graag de eerste regel van Horatius' *Tweede Epode: Beatus ille qui procul negotiis*, ‘gelukzalig hij die ver van negotia...’ Horatius prijst het leven van de kleine boer die het Forum vermijdt en de trotse drempel van de machtige burgers om een leven van tevredenheid met weinig te leiden zonder behoefte aan oesters of exotisch gevogelte. De epode, een satirisch genre, eindigt met de verrassende wending: zo spreekt de woekeraar Alfius. Dat levert een probleem op. In de tekst zijn geen overdrijvingen te vinden die kunnen wijzen op parodie. De conclusie is dat Horatius zich slechts ergert aan het feit dat iedereen de mond vol heeft van de leus: terug naar het eenvoudig landleven, naar de eenvoud van het oude Rome. De epoden zijn gepubliceerd in 29 v. Chr., twee jaar na de beslissende slag bij Actium die een einde maakte aan de burgeroorlogen. In dat zelfde jaar publiceerde Vergilius zijn *Georgica*, met de zelfde les. Hier wordt de erudiete lezer het leven van de boer aanbevolen die zelf zijn boerderij verzorgt. Ook Tibullus verheerlijkt het landleven en doet het voorkomen alsof hij van plan is met eigen hand zaailingen te poten. Ook bij hem een haast pastorale idylle. De overeen-

komsten tussen de Tweede Epode en het eind van het Tweede Boek van *Georgica* zijn sinds de negentiende eeuw gemeengoed geworden. Vanaf regel 458:

> ‘Gelukzalig de landbouwers voor wie, als burgeroorlogen ver weg zijn, de paradijselijke aarde een overvloed voortbrengt. Zij hebben niet te lijden onder de drukte van de grote huizen van Rome met hun massa cliënten die 's ochtends vroeg hun morgengroet komen brengen, zij begeren niet de kostbare praal en exotische luxe, zij leven in vrede op het land, naar oude religieuze gebruiken.’

Vergilius drukt dan de wens uit dat de muzen hem in zullen wijden in de geheimen van de natuurfilosofie (natuurwetenschap), maar, mocht hij daar niet geschikt voor zijn, dan wil hij *inglorius*, zonder roem, op het land leven.

> ‘Gelukkig wie de oorzaken der dingen kent, en daardoor alle vrees voor de Dood heeft overwonnen. Evenzeer gelukkig wie de goden van het platteland kent. Hij wordt niet beroerd door de ambten die het volk kan verlenen, noch door het purper van koningen of door tweedracht die trouweloze broer tegen broer opzet, of door barbareninvallen vanaf verre grenzen. Ook niet gaan hem aan de staatszaken van Rome, of koninkrijken gedoemd ten onder te gaan. Hij kent geen medelijden met de arme of benijdt de bezitter van rijkdom. Hij plukt de vruchten die het land vanzelf doet groeien. Hij weet niets van de ijzeren wetten, het waanzinnige Forum, of van staatsarchieven. Anderen wagen zich op zee, storten zich in het zwaard of dringen zich in in het hof of paleizen, om van met edelstenen bezette bekers te drinken of op purper te slapen. Hij heeft geen goudschatten om te verbergen, hij bewondert geen redevoeringen of is verstomd over het applaus van edelman en volk. Geen vreugde over broedermoord, geen gedwongen verbanning naar verre streken...’

De landbouwer is gelukkig en leeft naar het voorbeeld van de stichter van Rome. Dat is de Gouden Tijd. Dit is poëtisch epicurisme. Tegenover de te moeilijke weg, die van de natuurwetenschap, die vrees voor de Dood wegneemt door inzicht in de onverbiddelijke causaliteit, de weg die Lucretius was ingeslagen, staat de andere weg, die van het Tevreden met Weinig, het afzweren van alle ambitie en verlangen naar rijkdom, het ‘leef in het verborgene’. Opmerkelijk is dat de Gouden Tijd, die mogelijk wordt wanneer de tweedracht van de burgeroorlogen verdwenen is, zodat oorlogen alleen nog maar aan verre grenzen gevoerd worden, en die mogelijk is gewor-

den nadat Augustus de burgeroorlogen beëindigd had, het tevens mogelijk maakt zich op goed epicureïsche wijze te onttrekken aan alle bekommernis met de *res Romana*. Het staat er erg kras: de gelukkige die zich in een paradijselijke toestand aan de landbouw wijdt, hem zal niet de ondergang van koninkrijken en zelfs ook niet het lot van de Romeinse staat beroeren.

Een dergelijk epicurisme vinden we ook bij Horatius, al voegt hij er vaak aan toe dat deze onbekommerdheid mogelijk is doordat Augustus de staat nu wijs bestuurt. Dit is privé-filosofie in twee betekenissen: ongetwijfeld de persoonlijke overtuiging waarin Horatius zijn geluk op zijn door Maecenas geschonken Sabijnse landgoed gevonden had, maar ook een filosofie die de mensen leert zich als privé-persoon te gedragen. En dat gaat in tegen de oude Romeinse ethiek, een ethiek die nu juist Horatius en Vergilius, en ook Augustus terug wilden hebben: het herstel van de oude zeden. Daar wordt dus nu een belangrijk element van afgetrokken: de persoonlijke betrokkenheid die elke Romein moest voelen en die hij vertaalde in politieke ambitie. Als we deze privé-filosofie vertalen in een politiek program, dan is dat een program van desengagement, het equivalent voor de intellectuelen van de demobilisatie van de soldaten. Is deze privé-overtuiging van Horatius ook een politieke boodschap?

Daaraan hoeven we niet te twijfelen als we de eerste van de zes *Romeinse Oden* lezen, waarin Horatius, naar het voorbeeld van Alcaeus, optreedt als *vates*, als geïnspireerd profeet die zijn volk een ethisch-politieke boodschap brengt. De eerste Ode bevat een inleiding die voor alle zes Oden geldt: *Odi profanum vulgus*: ‘Ik heb niets te maken met het oningewijde volk, houd gewijde stilte in acht, ik zing als priester van de Muzen ongehoorde liederen voor maagden en knapen...’ Dan volgt in donderende taal een analogie tussen de heerschappij van Jupiter en die van koningen. Maar dan, meteen daarop:

> ‘Iedereen, of hij nu rijk is, van edele geboorte, van betere zeden of beroemd, met meer volgelingen: de Noodzaak loot voor ieder het zelfde. Slechts wie tevreden is met weinig leeft gerust. Wie paleizen in zee bouwt wordt vervolgd door Vrees en Bedreiging. Frygisch marmer noch purper noch Falernische wijn of Perzisch reukwerk kunnen troosten. Waarom afgunst oproepen door paleizen te bouwen? Waarom zou ik voor bezwarende rijkdom mijn Sabijnse vallei inruilen?’

Hier hebben we de persoonlijke filosofie van Horatius terug; maar nu als politieke boodschap.

Eindnoten:

1 A. Heuss, *Römische Geschichte*, Braunschweig 1971, blz. 280: 'Die alte Aristokratie hatte sich darin gefallen, ihre Würde und Geltung in dem einen siegreichen Feldzug abschliessenden Triumph widerspiegeln zu lassen. Bei der Grosszügichkeit, mit der man sich allmählich während der Republik daran gewöhnt hatte, militärische Polizeiunternehmungen als Kriege und ihren Abschluss als Sieg zu interpretieren, könnte derselbe kaum einen Adligen bei seiner Provinzialverwaltung sofern er es darauf anlegte, entgehen. Dieser wohlfeine Ruhmerwerb hörte nun auch auf. Jeder Krieg war der Krieg des Kaisers und jeder triumph gehörte deshalb grundsatzlich ihm. Es war ein Zeichen besonderen Wohl-wollens, um nicht zu sagen besonderer Gnade, wenn er einem Heerführer den Triumph gestattete.'

2 Zie R. Müller, *Motivkatalog der römischen Elegie*, Zürich 1952, deel III. Grote motieven: paupertas, inertia, infamia (armoede, luiheid, roemloosheid) en doodsgedachten bij Propertius en Ovidius, de infamia vermindert door dichterroem, bij Tibullus de paupertas en inertia in landelijke sfeer, verwant met pastorale.

3 Gedeelte van mijn vertalingen van Propertius in J.P. Guépin, *Allemaal Raadsels, eh*?, Amsterdam 1974, blz. 48.

4 Bij voorbeeld M. Hubbard, *Propertius*, London 1974, blz. 104-5. Zie F. Solmsen, *Kleine Schriften II*, Hildesheim 1968, 'Horace's First Roman Ode' (1947), blz. 247 e.v., en in het algemeen de tegenstelling in J.M. André, *Le Siècle d'Auguste*, Paris 1974, tussen deel II, 'L'Ere d'Actium, l'Invention du principat et la conquête de la grandeur', blz. 99 e.v. en deel III: 'La Pax Augusta et la quête du bonheur', waaronder 'la bohème amoureuse', blz. 228 e.v. E. Fraenkel, *Horace*, Oxford 1957 (1966^2), 'Odes Concerned with Augustus', vindt in *Od.* III, 14 de combinatie van het grote thema van de officiële viering van Augustus' terugkeer met het privé-feest met Neaera niet zo geslaagd, maar dat is het scandaleuze van de politiek van het apolitieke.

5 L. Raditsa, 'Augustus' Legislation on Marriage and Adultery and the Legitimacy of the Principate', in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlijn 1976.

6 E. Schäfer, *Deutscher Horaz*, Wiesbaden 1976, blz. 109-111.

[19]
Imperiale cultuurpolitiek

Is Bilderdijk classicist of romanticus?[1] Waarom niet gewoon: Bilderdijk is een empire-dichter die in dienst van Lodewijk Napoleon in zijn eentje voor Vergilius en Horatius tegelijk moest spelen. Koning Willem I heeft een grootscheepse kunst- (en wetenschap-) politiek nog willen voortzetten tot 1830.[2] Toen werd hem duidelijk dat hij koning van een kikkerlandje was, en dat door gebrek aan wederzijdse stimulering de Hollanders niet uit hun middelmatigheid waren te halen. Ik wil hier pleiten voor een bestudering van dergelijke verschijnselen in het kader van bewuste periodisering. De vraag staat dan centraal: waarom werd aan het een of andere hof opdracht gegeven epen te schrijven? Waarom zien we, bijvoorbeeld in de tijd van Karel de Grote, opeens horatiaanse Oden opduiken, waarom was, bij voorbeeld voor Janus Secundus, het schrijven van erotische elegieën een voorwaarde voor een snelle carrière aan het hof? De vraag: zijn deze kunstenaars ook kinderen van hun tijd, hoe herkennen wij ondanks alle bedoelingen de onmiskenbare sporen van middeleeuwen, renaissance of barok in hun werk, wordt dan minder interessant. Het gaat om de bedoelingen, de bewuste navolging. Bilderdijk schreef heel slechte

pindarische oden, daar zijn redenen voor te bedenken, maar hij was niet onbewust een romanticus, op geheimzinnige wijze verwant aan zijn Engelse tijdgenoten.

De voorgestelde aanpak zou kunnen leiden tot een periodisering zonder ook maar een reminiscentie aan een Tijdgeest als uitgangspunt. Uiteraard kunnen dan naderhand de verschillen in het licht gesteld worden; datgene wat een renaissance-epos als van Ariosto anders maakt dan de *Aeneis*, in hoeverre de *Elegieën* van Janus Secundus elementen bevatten die in de echte augusteïsche periode onbestaanbaar waren, of minder centraal stonden. Ook hier zou, naar retorische trant, allereerst moeten worden gekeken naar de aanpassing aan het publiek, de wisselwerking met de verwachtingen opgelegd door de heersende smaak. De directe klassieke voorbeelden zijn dan ten slotte maar één, zij het de belangrijkste factor.[3]

Daarnaast is het mogelijk dat het element van imitatie een geringe rol speelt, als bij de gedichten die aan het hof van Frederik de Tweede werden geschreven in Zuid-Italië in de twaalfde eeuw. Men kan de bloeitijd van het regime van Augustus ook overtreffen door eigentijdse literatuur te bevorderen, zij het dan dat we nu moeten oppassen; het is eenvoudiger een nabootsing van een cultuurpolitiek van Augustus te herkennen aan de imitaties. Evenwel, juist het feit dat heel wat augusteïsche poëzie in schijnbaar ver verwijderd verband met de politiek van Augustus stond, maakte het mogelijk voor later komende dichters, in navolging van Horatius, wel een villa op te eisen, maar tegelijk een grote vrijheid van stijl, en vooral van onderwerp. Het is een daad van wijs beleid geweest dat Maecenas begrip toonde voor de manier waarop de dichters, Horatius, Propertius, zich telkens weer excuseerden voor het schrijven van een epos dat de heldendaden van Augustus zou bezingen; zij hielden zich, zongen zij, liever aan de kleine onderwerpen, waaronder liefde. Niets dan panegyrieken op de keizer zou de keizertijd moeilijk overleven. Deze liberale opvatting van het mecenaat - die uiteraard ook op vroegere hoven heerste, het hof van de tiran Pisistratus en zijn zonen, de eerste Ptolemaeën en hun Mouseion - is in de westelijke wereld vooral dank zij het succes van Maecenas voorbeeldig geworden. De literatuur heeft daar veel aan te danken - vergelijk de enge grenzen waaraan volgens Lenin de literatuur moest voldoen. Heel algemeen en verhuld wordt de keizer geprezen door het loutere feit dat de door de dichters geleverde niet-actuele teksten ‘eeuwiger dan brons’ zijn, zodat de roem van hun werk op de regeringsperiode afstraalt. Dat geldt ook voor andere kunsten. Vandaar de ambitie van elke vorst om voor mecenas te spelen. De vorst laat de kunstenaars vrij in hun onderwerp binnen zekere grenzen die gevormd worden door zijn persoonlijke smaak. Dat is wat anders dan een principieel smakeloos subsidiebeleid.

Eindnoten:

1 Laatstelijk over de kwestie of Bilderdijk een romanticus was P.H. Schrijvers, *Horatius Ars Poetica, ingeleid, verantwoord en vertaald en voorzien van een nabeschouwing...*', rede Leiden, Amsterdam 1980, ‘Horatius’ Dichtkunst en Bilderdijks De Kunst der Poëzy'. Ik geloof daar niets van, en wel omdat ik niets geloof van C. de Deugd, *Het metafysisch grondpatroon van het romantische literaire denken*, Groningen 1971,[2] die ondanks ontkenningen te veel uitgaat van Bowra's *The Romantic Imagination*, hoewel hij voorgeeft Abrams, *The Mirror and the Lamp* te volgen, maar alweer, wat Abrams romantisch noemt, is volgens Mainusch, *Romantische Ästhetik*, typisch voor de voor-romantiek. En daar wil ik Bilderdijk stilistisch in plaatsen; de stijl van het pathetisch sublieme, vijftig jaar te laat. Vergelijk de fameuze *Ode aan Napoleon* met de Ode ‘Sur l'enthousiasme’ van Le Brun Pindare.

2 Over de beeldende-kunstpolitiek bij voorbeeld: Th.H.L. Scheurleer, ‘Geboorte en jeugdjaren van het Rijksmuseum’, *Het Rijksmuseum 1808-1958*, Den Haag 1958, blz. 1 e.v.; voor de empire-politiek van Napoleon zelf: M. Praz, ‘The Meaning and Diffusion of the Empire Style’, *The Age of Neoclassicism, the Fourteenth Exhibition of the Council of Europe, the Art Council of Great Britain*, Londen 1972, en B. Munteano, *Constantes Dialectiques*, Paris 1967, ‘Au Mépris de la “Convenance”, Une Théorie de la littérature dirigée sous la Revolution et l'Empire’, blz. 205 e.v.

3 Verg. voor Karel de Grote: W. von den Steinen, ‘Karl und die Dichter’, in *Karl der Grosse, das geistige Leben, ed.* B. Bisschof, Düsseldorf 1965, blz. 63-94; een paar zestiende- en vroeg-zeventiende-eeuwse voorbeelden, met nadruk op de beeldende kunst: F.A. Yates, *Astraea, the Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Londen etc. 1975, en H. Trevor Roper, *Princes and Artists, Patronage and Ideology at four Habsburg Courts*, London 1971.

[20]
Onnavolgbaar hofleven, navolgbare zelfgenoegzaamheid

Velen hebben als Montaigne in een teruggetrokken leven het ideaal van de grootmoedige gekoesterd.[1] Het ideaal van verborgen leven, van *quies*, rust in een leven van studie en lectuur is de belangrijkste

stimulans voor de bloei van de letteren. Er zijn meer lezers nodig dan schrijvers. Dit leven staat nu echter in schril contrast met het hofleven. De hoveling of staatsman is door zijn ambitie gedwongen te veinzen of te ontveinzen. Dat kan leiden tot een pessimistisch mensbeeld, een al dan niet gematigd machiavellisme als van Gracián, in zijn *Handorakel of Kunst van de Voorzichtigheid* (1647). De ideale hoveling is discreet: de waarheid spreken is dwaasheden zeggen, en het is al evenzeer dwaasheid zich zelf te willen zijn.[2] In de ogen van het hovelingenpubliek is de aristotelische grootmoedige dus een misantroop, die zijn ideaal van volstrekte eerlijkheid alleen in de woestijn kan uitleven. Dat is de *Misanthrope* van Molière. Daarentegen is in de ogen van de grootmoedige de veinzende houding van de hoveling tegenover zijn meerdere kenmerkend voor diens vernederende en dienende betrekking, het is immers een houding die het volk, of de knecht, noodgedwongen altijd tot zijn meerderen heeft aangenomen. Daarmee is het probleem acuut.

Maar uiteraard kan in de tegenstellingen oprecht-onoprecht, vrije tijd-maatschappelijk leven, ook de dienstbetrekking worden verdedigd, en wel met een beroep op de retorica. Uitgangspunt is dan Quintilianus' raad ‘het is de kunst de kunst te verbergen’. Ook al is het gedrag van de retoricus kunstmatig, er is iets verkeerd gegaan met zijn kunst als dat aspect in het oog valt. Pas in zo'n geval valt het verwijt van veinzerij, van onoprechtheid. Castiglione heeft deze gedachte uitgewerkt voor de hoveling. Het gedrag van de hoveling wordt gekenmerkt door ‘sprezzatura’. De hoveling zal ‘in alle omstandigheden een zekere achteloosheid doen blijken die alle inspanning verbergt en bewijzen moet dat wat gedaan en gezegd wordt, zonder moeite en haast onopzettelijk geschiedt’.[3]

Bij de veinzende hoveling past wonderwel het veinzend karakter van de poëzie. De tegenstelling tussen poëtica en retorica luidt nu: in de goede retorische situatie worden pleiters en tegenpleiters tot duidelijkheid uitgedaagd. Duidelijkheid wordt dan de retorische deugd bij uitstek, en hij past in een democratische situatie. Daartegenover staat de poëzie, die op duistere wijze toespelingen suggereert. In de opvoeding van de hoveling speelt de poëzie dus een grote rol, en het is niet voor niets dat de ironische, indirect vleiende poëzie vol pikante toespelingen, vol onuitgesproken wensen, nu juist aan hoven bevorderd wordt en bloeit: het hof van Augustus, van Elizabeth I.[4]

Goethe leerde van Jeanette Louise, gravin Von Werthern-Neunheiligen (1752-1816) bij wier echtgenoot hij in 1781 logeerde, wat ‘Welt haben’ betekent, ‘La manier’:

> ‘Sicher ihres Werths, ihres Rangs handelt sie zugleich mit einer Delikatesse und Aisance die man sehn muss um sie zu dencken. Sie scheint iedem das seinige zu geben wenn sie auch nichts giebt, sie spendet nicht, wie ich andre gesehn habe, nach Standsgebühr und Würden iedem das eingesiegelte zugedachte Packetchen aus, sie lebt nur unter den Menschen hin, und daraus entsteht eben die schöne Melodie die sie spielt, dass sie nicht ieden Ton sondern nur die auserwählten berührt. Sie tracktirts mit einer Leichtigkeit und einer anscheinenden Sorglosigkeit, dass man sie für ein Kind halten sollte das nur auf dem Klaviere, ohne auf die Noten zu sehen, herumruschelt, und doch weiss sie immer was und wem sie spielt. Was in ieder Kunst das Genie ist, hat sie in der Kunst des Lebens...’[5]

Deze ‘tweede natuur’ is geen kwestie van talent, maar is in een zorgvuldige opvoeding aangeleerd, eerst in het gezin, dan aan het hof, steeds vooral van anderen afgekeken. Dat maakt het gedrag kwetsbaar voor maatschappelijke veranderingen. Het hoffelijk gedrag is niet door boeken over etiquette, een ars dus, aan te leren. Verdwijnen de omstandigheden, dan gaat er veel onherstelbaar verloren. Dat geldt voor het hofleven van het ancien régime, maar evenzeer voor de antieke retoriek. Zestiende-eeuwse teksten, ook die van Erasmus, halen het niet bij de antieke, evenmin de neolatijnse poëzie vergeleken met de Latijnse. Net zo is met het ancien régime de ware Aisance voorgoed verdwenen.

Dat andere aristocratische ideaal, dat van de meer ruige, misantropische grootmoedige, is helaas in schijn wel heel gemakkelijk te imiteren. Het eerst kwamen de kunstenaars, die hun opdrachtgevers de deur uitschopten en toen geen ander onderwerp meer overhielden dan het eigen ik. De ‘Bohème’ volgt op onbemiddelde wijze het aristocratische leven na, of speelt een pastorale in cowboydracht. Het is daarmee gesteld als met de vrije seks: als een paar aristocratische mensen in Bloomsbury het zo doen is het nog zo erg niet, maar als iedereen het doet! Je moet erg veel fatsoen hebben om onfatsoenlijk te kunnen zijn.

Thans zijn dergelijke idealen van zelfgenoegzaamheid, ‘uit je zelf laten komen’, gemeengoed geworden. Rousseau is de boeman: de mens is ongelijk geboren, en wordt door het harnas van (schoolse)

conventies gelijk gemaakt. Maar niets komt uit je zelf, alles is geleerd of anders wel afgekeken. Dat geldt zelfs voor zulke persoonlijke ervaringen als de hallucinaties van het hasj-roken: je merkt op hoe anderen het doen en merkt dan pas zelf wat anderen ook merken. Vroeger werd je 'high' van thee.[6]

Overigens is de gedachte dat het genie zich niet aan regels stoort nooit absoluut aangehangen. Goede dichters, ook Wordsworth, hebben altijd de nadruk op het vakmanschap gelegd. Inspiratie, echt gevoel, is noch een voldoende, noch een noodzakelijke voorwaarde voor goede poëzie. Daar kan - in het midden van de zeventiende eeuw - de hertogin van Newcastle al voor getuigen. 'John, I conceive,' riep zij 's nachts tot haar knecht die in de kamer sliep en klaar moest staan om haar geïnspireerde regels op te tekenen. Het gevolg was een cocktail-recept voor het ontbijt der Natuur: de room van schoonheid met de bordeaux van blozen en wat kruimels waarheid en 'The eggs of fair and bashful Eyes...'[7]

De nadruk op het eigene, het afwijzen van invloeden van buitenaf heeft in de geschiedenis van de negentiende- en twintigste-eeuwse literatuur geleid tot wat Jean Paulhan noemt: de terreur van de romantiek. Telkens weer treedt er een dichter op, of een school, die bewonderd wil worden vanwege het kolossaal originele, ware of oprechte van zijn produkten. Het publiek mag dan beduusd bewonderen. Maar telkens weer beschuldigt een latere generatie die dichter, die school, van holle retoriek. Zo ging het met Victor Hugo, zo gaat het nu met de Experimentelen.[8]

Eindnoten:

1 Zie bijvoorbeeld M.S. Rostvig, *The Happy Man, Studies in the Metamorphosis of a Classical Ideal*, dl. I, 1600-1700, dl. II, 1700-1760, Oslo/Oxford 1954, 1958.
2 H. Jansen, *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián*, Köln. Rom.Arb., NF 9, Gèneve, Paris, 1958.
3 B. Castiglione, *Il Cortegiano*, (1518-21), vert. J. Hoekstra en A. Zijderveld, B. Castiglione, *De Hoveling*, Zutphen 1930, § 26, blz. 39; zie: E. Loos, *Baldassare Catigliones* 'Libro del Cortegiano', Frankfurt/M, 1955, blz. 116-7, en H.O. Burger, *'Dasein heisst eine Rolle spielen', 'Europäisches Adelsideal und deutsche Klassik'*, 1963.
4 D. Javitch, *Poetry and Courtliness in Renaissance England*, Princeton 1978, blz. 74: 'By further attesting that such artistic self-fashioning was practiced at Elizabeth's court, *The Arte of English Poesie* acquires special historical value. In fact, Puttenham's correlation of traditional poetic and the strategies of the beautiful behavior he claims to have witnessed reveals to us in a more closely defined way a phenomenon that social historians have perceived on a broad scale: that the code of conduct cultvated at Elizabeth's court was as stylized and artificial as the poetry it fostered. Poetry was bound to flourish, I contend, because the court subscribed to such a code.'
5 K.R. Mandelkow, *Goethes Briefe*, I, Hamburg 1962, N 261 (aan Charlotte von Stein), blz. 348.
6 H.S. Becker, 'Becoming a marihuanauser', in B.R. Cronin e.a., *School and Society, a sociological Reader*, London 1971, blz. 141.
7 Phyllis Bartlett, *Poems in Progress*, New York 1951, blz. 30, en D.B. Wyndham en Ch. Lee, *The Stuffed Owl, an Anthology of Bad Verse*, London 1930, blz. 27-9.
8 J. Paulhan, *Oeuvres Complètes*, III, Paris 1967, 'Les Fleurs de Tarbes', (1941), blz. 36 e.v.

Hoofdstuk IV
De mening van de ander

[1]
Inleiding

Waarom dit hoofdstuk, gewijd aan het begrijpen van teksten? Omdat een retoricus - humanist - in een talige wereld leeft, een wereld van louter meningen.[1] Er is geen waarheid buiten consensus om. Zo'n stelling verleidt al snel tot scepsis. Daar ben ik niet op tegen, maar ik wil een uitzondering maken. Ook als ik wil toegeven dat elke *duiding* van de wereld discutabel kan worden en dat elke poging een vaste relatie tussen taal en werkelijkheid te leggen tot mislukken is gedoemd, en zelfs als ik bereid zou willen zijn een grote plaats in te ruimen voor het misverstand dat immers juist intermenselijke communicatie beheerst, dan nog wil ik een uitzondering maken: mensen kunnen elkaar *in principe* adequaat begrijpen. Daarmee beweer ik ook dat theorieën over menselijke communicatie die het misverstaan centraal stellen of grote vrijheid van interpretatie principieel verdedigen, of ze nu uit Duitse theologische hoek komen of uit het existentialisme, door 'New Criticism' werden beïnvloed, of dat ze ingegeven worden door voorbarige projecties van problemen uit de theoretische natuurkunde, alle de eigen aard van talige communicatie miskennen en daarmee ook de objectieve resultaten die een ware wetenschap als de filologie kan bereiken. Dit is een alfa-standpunt, dat ik speciaal verdedig tegen overheersing van het model van de bêta-wetenschap in. Ik heb in mijn eerste hoofdstuk al een aanval op het natuurwetenschappelijk model gedaan. Nu komt het positieve stuk erbij: de verdediging van de objectiviteit van begrip.

Om de onzekerheid van duiding van de wereld in tegenstelling te kunnen plaatsen tot de zekerheid van interpretatie van teksten, moet ik de problemen van het een vergroten en die van het ander verkleinen. Ik doe dat laatste door een bescheiden opvatting van wederzijds begrip als uitgangspunt te nemen: begrijpen op basis van gedeelde conventies. Vandaaruit behandel ik de problemen van communicatie in termen van het ontbreken van dergelijke gedeelde conventies, soms door opzettelijke weglating ervan. Maar eerst moet ik dan uitgebreid polemiseren tegen een romantische, voornamelijk theologi-

sche en Duitse opvatting van *Verstehen* als ‘het eens zijn met’, ‘je verplaatsen in’. Daartegenover zet ik het begrijpen van de vijand, want ook dat zou moeten kunnen. Daarmee heb ik mij ruimte verschaft om onbezorgd de echte plaatsen op te zoeken waar misverstand gezocht of onvermijdelijk is.

In deze Inleiding echter wil ik de romantische opvatting van ‘elkaar begrijpen’ in verband brengen met de even romantische opvatting van ‘je zelf begrijpen’ door ook het idee van ‘zelf ontdekken’ te stellen tegenover ‘leren door kennis te nemen van opinies van anderen’. Dat is een tegenstelling die weleens polemisch wordt uitgedrukt in de tegenstelling ‘inzicht’ tegenover ‘kennis’. Dat het persoonlijk verwerken een geheimzinnig psychologisch proces is doet nu niet ter zake. Persoonlijk verwerkte opinies komen al evenzeer tot stand aan de hand van pogingen om te overtuigen, dus aan de hand van opinies van anderen. En in alle andere gevallen is het verwerken van eigen inzicht op zijn minst omslachtig. Een kind kan uit eigen ervaring leren dat het niet prettig is je aan vuur te branden, maar is het niet veel handiger als moeder even van tevoren waarschuwt?

Stelt u zich ter wille van de argumentatie het hoofd in de aanvang zo leeg mogelijk voor; er komt niets uit dan wat erin gestopt is, en dat is allemaal milieu, cultuur. Juist ter wille van een streven naar emancipatie is het van belang de factor aanleg, natuur zo klein mogelijk voor te stellen, tegenover de factor cultuur, milieu. Weg dus met de spontane expressie, als daaronder verstaan wordt de ongeremde uiting van bewustzijnsinhouden. Die bestaan niet; of iemand freudiaans, jungiaans droomt, of van een godin die aan zijn voeteneinde gaat staan, hangt af van culturele invloeden, en wat er aan begrijpelijks uit een hoofd naar buiten komt heeft de vorm van conventionele tekens, waaronder de aangeleerde taal.

Dus ook weg met de heilsleer van de zelfontplooiing als onderwijsideaal.[2] De mens groeit niet op naar zijn bestemming, als een eikel tot eik. Zijn latente gaven zijn niet aantoonbaar en er is geen norm waaraan de ontplooide mens is af te meten. Ontplooiing gaat steeds in een bepaalde richting, die afhankelijk is van de aanwezige concrete mogelijkheden, bij voorbeeld een talent tot pianospel mits de piano is uitgevonden, de mogelijkheid tot oefening aanwezig is en de gefundeerde bereidheid zich in die richting te bekwamen. Algemene zelfontplooiing zal neerkomen op beïnvloeding volgens de persoonlijke smaak van een charismatische leraar. Als met dergelijke zelfontplooiing bedoeld is algemene vorming, dan bestaat die

daarom nog niet minder uit het aanleren van conventionele regels van cultureel gedrag.

> ‘'t Is voor ons de eerste taak dat iedereen zich goed vermaakt
> In Harmonie en wederzijds respekt.
> 't Werk is pas voor ons voltooid als iedereen zich heeft ontplooid
> En al zijn mogelijkheden heeft ontdekt,
> Zich van z'n banden heeft bevrijd, dat wordt door ons dan begeleid
> En daarvoor wordt subsidie ook verstrekt.’

Zo zingen de vormingswerkers van het Leids Vrijetijds Centrum ons toe in hun programma voor 1977.

‘Zelf experimenteren’, ja, dat was de leus waarmee men in de zestiende eeuw de natuurkunde op gang bracht, tegen een scholastische fysica in die gebaseerd was op de teksten van Aristoteles, maar ook tegen de afgodische cultus van de Oudheid door de humanisten in.[3] De tegenstelling is vals want de ontwikkeling van de natuurwetenschap is gebouwd op de experimenten van anderen die verslagen werden in boeken en artikelen. Dat die experimenten herhaalbaar zijn in het klaslokaal doet niets af aan de gedachte dat het idee van het experiment, of het voorschrift ervoor, uit teksten is gehaald. Daar komt bij dat de beslissende rol voor globale meningsvorming van experimenten in de menswetenschappen als sociologie of psychologie gering blijkt te zijn. Ze worden gebruikt om overtuigingen te bevestigen, en als de resultaten anders uitvallen wordt een verreikende strekking gewoon ontkend of genegeerd. En het aantal mogelijke globale overtuigingen blijft gering. Dat geeft de zestiendeeeuwse humanisten weer meer gelijk. Niet zozeer dat, op het gebied van menselijke cultuur, de Oudheid onovertroffen is - wat hij ook is - maar nu gaat de stelling luiden: na zo veel eeuwen geringe voortgang op het gebied van de menswetenschap is het aantal gemeenplaatsen waaronder menselijk gedrag valt samen te vatten nog steeds zo gering dat de eerste de beste holbewoner ze wel op een achtermiddag had kunnen bedenken. Het wordt dan merkwaardig dat ze pas in het laatste kwart van de vijfde eeuw voor Christus zijn geformuleerd. Dat komt omdat de sofisten merkten dat het lonend was vaag gemopper te brengen in de vorm van algemene stellingen: ‘recht is toch maar het belang van de bazen’, ‘'t is allemaal maar mensenwerk’, ‘die wichelaars kunnen er ook niets van’. Die knorrige

opmerkingen bleken zich met succes af te kunnen zetten tegen de heersende opinies.

De dialoog is de laatste vijfentwintighonderd jaar maar verbazend aarzelend op gang gekomen.

Neem nu de rechtvaardige inkomstenpolitiek. Het aantal mogelijkheden - zo lijkt het op het eerste gezicht - is zo gering dat ze in een paar zinnen zijn samen te vatten, en wat de praktijk betreft zijn ze in Athene tussen de zesde en vierde eeuw al allemaal uitgeprobeerd. We hebben het natuurlijk niet over geld, maar over wat je voor geld kunt kopen. Geld is immers niet meer dan een middel om goederen en diensten te meten. We hebben het dus ook niet over inflatie. We gaan dan uit van het 'koekdenken', de koek wordt voor het gemak voorgesteld als bestaande uit een hoeveelheid goederen die moet worden verdeeld. We kunnen dan of de koek vergroten, of het aantal deelgerechtigden verkleinen, of de koek zoals hij is eerlijker verdelen. Vergroten van de koek ligt het meest voor de hand, verkleinen van het aantal deelgerechtigden - uitwijzing van vreemdelingen, beperking van het burgerrecht - is het minst aantrekkelijk, betere verdeling van de aanwezige koek levert het minste op. Vergroting van de koek kan geschieden door opvoering van produktie of buitenlandse verovering. Die twee gaan samen in het agressieve imperialisme. Verovering is afpakken van anderen, een betere inkomstenverdeling is afpakken van medeburgers. Dat levert dus klassenstrijd op, die latent kan blijven als de rijken schuldgevoel kan worden aangepraat, zodat zij het liefst als ware weldoeners een deel van hun rijkdom voor het algemeen belang willen afstaan, of anders zien de armen als gewoonlijk het hopeloze van hun poging in. De ongelijke verdeling van goederen is onrechtvaardig, en die onrechtvaardigheid lijkt voort te vloeien uit het feit dat iemand goederen als zijn eigendom kan beschouwen (voor gedachten geldt dit minder). Vandaar overal voorkomende ideeën over een soort oercommunisme, een tijd waarin ook vrouwen gemeenschappelijk bezit waren. Maar, zo luidt de tegenwerping, als iemand iets met veel inspanning geproduceerd heeft, bij voorbeeld een modelboot of de vruchten van zijn akkerbouw, mag hij die dan niet houden? Vandaar dat men de realisering van deze gedachten voorbehoudt aan een Gouden Oertijd - die eens weerom zal komen - waarin alles moeiteloos, automatisch werd geproduceerd. In die tijd droegen de schapen al geverfde wol.[4] Serieus zijn die gedachten niet, en nieuw kunnen ze niet zijn.

Rousseau schrijft in zijn *Discours sur l'Inégalité*:

> ‘De eerste die een terrein heeft omheind en zich verstoutte te zeggen *dit is van mij*, en daarbij mensen vond die dom genoeg waren om hem te geloven, was de werkelijke stichter van de burgerlijke maatschappij. Hoeveel misdaden, oorlogen, moorden, hoeveel leed en verschrikking waren het Menselijk Geslacht niet bespaard gebleven als iemand de palen uit de grond had gerukt of de greppel had dichtgegooid, en had geroepen tot zijn medemensen: “Pas op! luister niet naar deze bedrieger. U bent verloren als U vergeet dat de vruchten van allen zijn, en dat de Aarde van niemand is.”’

Voltaire schreef in de marge van zijn exemplaar bij de eerste zin: ‘Hoe, degene die heeft geplant, gezaaid, omheind, heeft geen recht op de vruchten van zijn moeite?’ En bij de tweede zin: ‘Hoe, die onrechtvaardige man, die dief zou de weldoener van het menselijk geslacht geweest zijn! Ziehier de filosofie van een bedelaar die zou willen dat de rijken bestolen werden door de armen.’[5]

We kunnen twee kanten op, lettend op overeenkomst en verschil. Welke kant we kiezen is een kwestie van nieuwsgierigheid. We kunnen op het common sense-niveau van de borreltafel blijven staan, maar we kunnen ook economie, sociologie of politiek gaan studeren. Die tweede keus wordt gevoed door een mengsel van onbehagen en eerbied: is het echt waar dat er zo weinig over dat onderwerp te zeggen valt? En al die knappe koppen dan? Studeren wil zeggen: nieuwsgierig en eerbiedig op zoek gaan naar de meningen van anderen.

De eerste keus kan leiden tot conservatief defaitisme: er is toch niets nieuws onder de zon. De combinatie van beide mogelijkheden biedt het oude onderwijs: geef de leerlingen een zo groot mogelijke schat aan argumenten mee, voor of tegen elke zaak, zodat ze elk onderwerp uitputtend kunnen behandelen, maar breng ze ook in contact met wat de grote klassieke schrijvers, als Plato of Cicero, over dat onderwerp te vertellen hadden.

In al deze gevallen, in alle gradaties of combinatiemogelijkheden, is het van belang dat de leerlingen leren de mening van de ander te begrijpen. Want dat gaat niet vanzelf. Het onderwijs bestaat uit oefening in parafrase en oefening in debatteren. Die twee gaan samen, want ook de lectuur van schrijvers mondt vanzelf uit in een innerlijk debat, en wie een stelling moet verdedigen moet zich van tevoren rekenschap geven van de argumenten van de tegenstander, en is dus gedwongen zich in het standpunt van de ander te verdiepen. In het vervolg van het debat zal hij de argumenten van de tegenstander

goed begrepen moeten hebben om er met vrucht op te kunnen antwoorden.

Naar de opinies van anderen luisteren kunnen we niet vanzelf. Ook het samenvatten van een betoog, in loutere parafrase, zonder voorbarig je eigen mening erin te mengen, is een kunst die op school geleerd moet worden.

Natuurlijk, op hun niveau kunnen ook ongeschoolde jongeren elkaar begrijpen. Maar ze kunnen een ingewikkeld betoog niet samenvatten. Is een moeilijke tekst ergens goed voor? Het nut van zo'n tekst is discutabel, op één voorwaarde echter, dat de discussie over het nut van een elitaire tekst op zich niveau heeft. Anders voelt de elite zich door verbaal geweld bedreigd.

Wat is het nut van onderwijs? Er is een aanbod, van iemand die meent meer te weten of groter inzicht en kunnen te hebben, en er is de vraag, van een scholier of student die weet wat hij niet weet of kan, en die die ongelijkheid wil opheffen. Hij schept tijdens zijn studie ongelijkheid met zijn eigen verleden. Een scholier die de achterstand op zijn leraar niet een beetje heeft ingehaald, en aan het eind niet meer weet dan toen hij aan zijn studie begon, heeft niets aan zijn studie gehad. Maar door te studeren heeft hij ook ongelijkheid gecreëerd met degenen die zijn bepaalde vak, of zijn vakken, niet of nog niet hebben gestudeerd. Ook daar is niets op tegen. Het betekent wel dat de relatie tussen docent en student asymmetrisch is, als oud en jong - en alleen die laatste asymmetrie wordt vanzelf opgeheven. Voor de rest is inspanning nodig, en geduld om te luisteren naar de mening van een ander. Dan wordt het ook van belang om de student niet alleen met de mening van de docent zelf te confronteren. De taak van de docent is in de eerste plaats de leerling in kennis te brengen met de mening van weer anderen, en dan het liefst een veelvoud van meningen, waar de leerling dan later een keus uit kan maken. Maar laat hij eerst gewoon onderwijzen: regels van grammatica, voorschriften en wetten, de gecodificeerde resultaten van natuurkunde, aardrijkskunde, en de tegenstrijdige opinies van filosofen. Zelf ontdekken is er niet bij, en zelf verwerken is een persoonlijke kwestie, bij voorbeeld van de schoonheid van een gedicht, of de diepere betekenis van een ethisch voorschrift, een religieuze waarheid. Het voordeel van een dergelijke dorre manier van onderwijs is dat de leerling geëxamineerd kan worden louter en alleen op grond van reproduktie van de mening van anderen. Hem wordt gevraagd naar de mening van Euclides over driehoeken, van het Wetboek en de Hoge

Raad over huisvredebreuk, van de Fransen - of de schrijver van de Franse grammatica - over het gebruik van de conjunctief.

Een dergelijke wijze van lesgeven en een dergelijke wijze van beoordeling maakt merkwaardig genoeg juist onafhankelijke opinies mogelijk. Immers, de leerling wordt niet beoordeeld op wat hij er zelf van vindt, en hij hoeft dus niet bang te zijn dat zijn persoonlijke mening in de beoordeling betrokken wordt. Wie examineert op feitelijke kennis van grammatica of van sociale wetgeving, kan beoordelen op grond van reproduktie van de geleerde opinies. Zo examineerde eens een leraar godsdienst: wie de tekst van het stencil letterlijk reproduceerde kreeg een acht, wie in zijn eigen woorden navertelde en het was geen ketterij kreeg een zes, ketterij werd bestraft met een vier. De man deed het goed. Op dit niveau kan een gelovige of een ongelovige, een katholiek, socialist of fascist een voldoende halen. Zo wordt ook kennis van de exacte vakken gemeten.

Zelfs als er een wetenschap zou bestaan die in het oog van velen geen aantoonbare relatie met de werkelijkheid of niet-talig bestaan onderhoudt - ik denk dan aan de mening van positivistische filosofen over de wetenschappen metafysica en theologie - dan nog zouden deze wetenschappen, mits opgevat als filologische menswetenschappen, wetenschappelijk aan universiteiten kunnen worden gedoceerd. Er kan onderzoek naar worden gedaan en er kan in worden geëxamineerd. Ik denk nu aan iemand die de theologie afwijst omdat er volgens hem geen controleerbare uitspraken over het bestaan of karakter en handelingen van God kunnen worden gedaan.

Ik kan het met hem eens zijn, ik kan zelfs instemmen met de gedachte dat alle uitspraken over God zinloos zijn, maar ik zal de wetenschappelijkheid van de theologie als filologische tekstwetenschap niet ontkennen. Immers, er kan nog naar de mening van *anderen* over God worden gevraagd. De theologische faculteit wordt dan vanzelf ingedeeld bij de literaire faculteit.

In het algemeen wordt in zo'n faculteit onderzoek over de meningen van anderen wetenschappelijker, want veiliger, gevonden dan eigen onderzoek over het onderwerp zelf. Zo zal degeen die bij zijn promotor aankomt met de mededeling dat hij over God wil promoveren een koel onthaal vinden. Preciseert de promovendus zijn onderwerp door te zeggen dat hij over het godsbegrip bij Aristoteles of Barth wil promoveren, dan wordt de hooggeleerde theoloog direct wat toeschietelijker.

Er zijn van die onderwerpen, waaronder sommige van de filoso-

fie, die een autonoom bestaan in de geschiedenis leiden. Aangezien alle teksten wetenschappelijk geïnterpreteerd kunnen worden, is er aan onderwerpen geen gebrek. Zo stoelt de beoefening van de geschiedenis van de wijsbegeerte, logica, retorica, theologie, natuurkunde, wiskunde allereerst op het vermogen om teksten naar behoren te parafraseren. Kritiek zal zich op dat niveau richten op verkeerd citeren, weergeven of samenvatten van de opvattingen van een schrijver. Waardering voor en kritiek op de opvattingen van een schrijver is in het kader van de meest autonome traditie daarom ook heel goed mogelijk. Zo is het mogelijk Swedenborg te bekritiseren, niet omdat hij onwaarheden zegt maar omdat hij zijn bijbelteksten verkeerd heeft weergegeven (dit kan niet voor de teksten van zijn geesten en engelen, want daarvoor is hij de enige bron), en de schrijver van een boek over negentiende-eeuws occultisme kan weer verweten worden dat hij niets van Swedenborg heeft begrepen. Op die manier gaat de wetenschap maar door; elke tekst bouwt weer op wisselend niveau van correctheid op andere teksten.

Carnap meende dat hij de metafysica - en speciaal die van Heidegger - kon aanvallen op het feit dat een uitdrukking als ‘das Nichts nichtet’ niets betekent, een pseudo-sentence is, omdat er geen criterium bestaat waarmee de waarheid van de uitspraak getoetst kan worden. Marhenke heeft aangetoond dat de bezwaren hierop neerkomen dat ‘das Nichts nichtet’ niet vertaalbaar is, of parafraseerbaar in gewoon - Engels - taalgebruik.[6] Bestrijding of verdediging van dergelijke filosofische uitdrukkingen zijn dus kwesties van filologische interpretatie.

Popper is, als historicus van de filosofie, in de eerste plaats filoloog. De kritiek die hij ontvangen heeft, en waarop hij in het nawoord van zijn *The Open Society and Its Enemies* concreet ingaat, beweegt zich niet op het gebied van de historische stelling van het boek, namelijk dat de invloed van de al dan niet totalitaire ideeën van Plato zo groot is geweest dat Plato, met Hegel en Marx, verantwoordelijk kunnen worden gesteld voor de huidige totalitaire systemen - een opvatting waarachter heel wat vooronderstellingen verborgen zitten en die evenmin te bewijzen valt als mijn stellingen over de invloed van de retorica. Ons beider stellingen zijn te falsifiëren door op de totalitaire staat en bloemrijke redevoeringen van de Inca's te wijzen. Het debat gaat dan verder over overeenkomst en verschil. Wel te bewijzen valt dat Popper ergens een tekst verkeerd of slordig heeft samengevat of begrepen. Dat zal mij ook overkomen,

want ik ben erg slim en ik citeer slordig en gehaast. Popper geeft ‘factual errors’ toe in zijn weergave van wat Plato zegt, en discussieert heftig over de juiste vertaling van het woord *archoon* met Leider, vanwege de associaties met ‘Führer’.[7] En dat terwijl Poppers opvatting van waarheid, de semantische correspondentietheorie van Tarski, geen ruimte laat voor de aparte status van dit hermeneutisch waarheidsbegrip. In de simpele versie die Popper, in dit boek, geeft van Tarski's triviale definitie, komt iemand voor die volgens een getuigenis om 10.15 uur al dan niet een pandjeshuis betreden zou hebben. De voorafgaande vraag ‘is het getuigenis goed begrepen’ wordt niet geproblematiseerd.[8]

Voor Popper bestaan de problemen van de Duitse hermeneutiek niet, en dat is een nadeel, als dat betekent dat zijn opvatting van wetenschappelijkheid exclusief bouwt op de vooruitgang in de geschiedenis van de natuurwetenschappen. Maar in de praktijk is hij - soms heel goed en gedegen - historicus. En dat hij de geschiedenis van de filosofie zo scherpzinnig kan beoefenen, heeft hij te danken aan een degelijke humanistische opleiding. Die vraagt jarenlange geduldige oefening van brave, niet eigenwijze leerlingen, die nog moeten leren precies naar andermans mening én argumenten te luisteren, voor men met gefundeerde kritiek durft aan te komen. Niet eigen meningen over het onderwerp voorbarig mengen in de parafrase van een tekst, maar de betekenis, de mening van de ander, de ‘meaning’ van de tekst, als feit laten gelden, om er daarna eventueel eigen opinie tegen af te zetten. Niet alleen nieuwsgierig zijn of je eigen noties in de tekst herkent maar juist uit nieuwsgierigheid teksten bestuderen waarvan je op het eerste gezicht, uit vooroordeel, denkt dat de schrijver of het genre ervan niet deugen. Deze manier van lezen is niet alleen een verrijking van de geest, ze kweekt ook tolerante burgers.

Moderne vormen van onderwijs zoals die, naar ik heb vernomen, worden beoefend op sociale academies of in naam van de een of andere menswetenschap, stellen eigen inzicht voor feitenkennis.

Maar hoe het eigene in andermans inzichten te beoordelen? Stel dat de in mijn voorbeeld genoemde godsdienstleraar atheïst was? Hij had net zo kunnen examineren, ja zelfs bijna net zo kunnen lesgeven. Eigen inzichten worden beoordeeld naar eigen inzichten. Of, als er niet meer naar feitenkennis wordt gevraagd, dan wordt al snel helemaal nergens meer naar gevraagd. Of als de leraar geen maatstaf

voor beoordeling meer heeft - de studenten moeten hun eigen oordeel vormen - dan moeten de studenten elkaar beoordelen. Het gevolg is angst voor een afwijkende eigen mening, en dus conformisme; het elkaar beoordelen komt neer op zelfkritiek.

Dat is een uiterst efficiënte manier om groepssamenhang te bevorderen, als zodanig ook toegepast in klooster- en communistische cellen. Het groepsproces als leerproces! Het kweekt conformisten binnen de groep en fanatici naar buiten.

En dat is het tegendeel van een humanistische opvoeding. Vandaar, in dit hoofdstuk, de triomf van de alfa-wetenschap, de bestudering van meningen van anderen, waaronder de onwelgevallige van je vijanden. Misschien is het gevolg meer begrip voor de ander in de zin van respect voor diens standpunt. Maar dat hoeft niet. Het is ook van belang dat men precies kan weergeven wat iemands vijand bedoelt, om hem een slag voor te kunnen zijn.

Eindnoten:

1 P.N.M. Bot, *Humanisme en Onderwijs in Nederland*, Utrecht etc. 1955, hfst. III, 'Eloquentia en Eruditio', blz. 73 e.v.; K.O. Apel, 'Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico', *Archiv für Begriffsgeschichte* 8, Bonn 1963.

2 H.C.J. Duijker, 'De Ideologie der Zelfontplooiing', *Pedagogische Studiën* 1976 (53), blz. 358-373.

3 E.J. Dijksterhuis, *De Mechanisering van het Wereldbeeld*, deel III, 1, 'De betekenis van het Humanisme en van de Philosophie der Renaissance voor de Natuurwetenschap', blz. 245 e.v.

4 Vergilius, *Eclose* IV 43-5.

5 G.R. Havens, *Voltaire's Marginalia on the Pages of Rousseau* (1933) New York 1971,^{2} blz. 15.

6 P. Marhenke, 'The Criterion of Significance' (1949), in L. Linsky *ed., Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana etc. 1952, blz. 155, en in F. Zabeeh e.a., *Readings in Semantics*, Urbana etc. 1974, blz. 303: 'Hence, if Carnap means that a sentence is verifiable, and therefore significant if it is possible to specify the conditions under which the sentence is true, his criterion of significance is identical with the criterion of translatability, since the specification of these conditions consists in the formulation of another sentence, synanymous with the given sentence. But if Carnap means that a sentence is significant if and only if it is possible to find evidence which either confirms or refutes the sentence, then the thesis that meaning and verifiability are identical or closely connected must be rejected. For I can not know that something is evidence for or against a sentence unless I know what the sentence means.'

7 K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, I, Addenda III, 'Reply to a Critic (1961)', blz. 34: 'In fact, "leader" fits the text only too well: it is the horrifying fittingness of the word which has produced Professor Levinson's protest. Since he is unable to see Plato as an advocate of totalitarian leadership, he feels that it must be my "perverse mistranslations" (p. 531) which are to be blamed for the horrifying associations which this passage evokes.' Het is niet toevallig dat de gedetailleerde kritiek op zijn boek louter filologisch is. Ik geef Levinson gelijk, want Plato kan niet verantwoordelijk gesteld worden voor de 'horrifying associations' van 'leader', en het Griekse woord 'archoon' roept ze ook niet op. Ook al is de totalitaire staat die Plato schetst in onze ogen - of in Griekse democratische ogen - vreselijk dan nog is hij op een andere manier vreselijk dan de totalitaire nationaal-socialistische staat of de communistische staat.

8 K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, II, blz. 370.

[2]
De leerbaarheid van literatuur

Elke verdediging van de pedagogische waarde van de literatuur is natuurlijk wat willekeurig. Daarbij is het altijd gevaarlijk om laatste gronden te noemen, je bent dan al in de verdediging gedrukt. Maar een verdoezeling uit sleur of uit angst voor feiten kan tot weerloosheid tegen onverhoedse aanvallen leiden. Een van die feiten

is dat literatuur voor en door literati geschreven wordt, en als zodanig wordt gesteld tegenover de Trivialliteratur - idioot woord of niet. Literati zijn diegenen die op school een taalgebruik geleerd hebben dat ze zonder die school niet zouden beheersen. Ik zeg school, niet thuis, ook al zijn de ouders intellectuelen. Het gaat om vaardigheden die niet louter door gewenning geleerd worden, door usus, maar waarvoor ars, een geheel van regels, in casu van grammatica, retorica en poëtica, nodig is, benevens exercitatio, bewuste oefening, toepassing van het geleerde.

De vraag is dus: wat is het nut van dit taalgebruik. Literatuur omvat nu ook wetenschappelijke teksten in vaktalen, wetteksten, kanselarijtaal in het diplomatiek verkeer. De eisen die aan dergelijke teksten worden gesteld zijn enerzijds precisie, anderzijds subtiliteit. De precisie omvat niet alleen de nauwe definitie van begrippen maar ook in meer algemene zin een algemeen beschaafd taalgebruik, ge-

leerd op grond van een normatieve grammatica, de enige maatschappelijk relevante grammatica, en ook, als we de grammaticaliteit niet aan introspectie willen overlaten, de enige grammatica die haar consistentie kan rechtvaardigen (vergelijk de al even normatieve logica; een logica van de natuurlijke taal is een contradictio in terminis, zo ook een grammatica van de omgangstaal). Deze grammatica kan voorschriften geven die zich van de verwarrende verscheidenheid van de lokale dialecten en idiomen niets hoeven aan te trekken. Het is niet voor niets dat ook in Vlaanderen het ABN als standaard geldt. Hoeveel onzekerheid dat ook voor degenen die een sterk afwijkend dialect van huis uit spreken moge meebrengen - en het was flauw van Jeroen Brouwers daar zo op neer te zien -, in feite dient een standaard steeds de rechtvaardigheid en de efficiëntie; het is onbegonnen werk alle wetten en verordeningen in de tientallen of honderden lokale dialecten te vertalen, en het zou trouwens alleen mogelijk zijn als die dialecten zelf voldoende gestandaardiseerd waren. Vertaling kan, in de vorm van persoonlijke uitleg door een tweetalige intellectueel (de voorlichtingsambtenaar) beter van geval tot geval geschieden. De verschillende vaktalen moeten een gemeenschappelijke basis hebben.

Nationale eenheid en nationale taal gaan samen, maar zo'n taal is een kunsttaal, die in langdurige inspanning, in Italië sinds de dertiende eeuw, in Frankrijk, Engeland, Nederland sinds de zestiende eeuw, vergelijk in Afrika de ontwikkeling van het Swahili, geschapen werd. Naast helder moet die taal subtiel zijn, omdat subtiele zaken in subtiele vormen moeten worden gezegd, vandaar onderschikking die verbanden suggereert en iconiseert, dat wil zeggen hoofd- en bijzaken in hoofd- en bijzin ordent. Karel de Grote kan het zich niet veroorloven in ronde bewoordingen met God of Byzantium te communiceren, en als de ene middeleeuwse Italiaanse stad in de *ars dictaminis* geoefende *dictatores* in dienst heeft, kan de andere niet achterblijven. ‘Dichter’ komt van ‘dictator’, in kanselarijstijl geoefende briefschrijver, en ongeacht de woordspeling is het een feit dat juist dichters en schrijvers veel aan de prille ontwikkeling van een algemeen beschaafd hebben bijgedragen. Dat kwam enerzijds omdat hun niet-actuele, verzonnen onderwerpen te allen tijde op belangstelling konden rekenen, maar wat de dichters betreft ook omdat de strenge discipline van rijm en maat het makkelijk maakt de taal te structureren: een sonnet is sneller gelukt dan een kunstige periode in proza. Nu werkt dit taalgebruik discriminerend, door de hoogmoed

der intellectuelen, en ook omdat het beheersen van deze taal zo moeilijk is dat degeen die hem van huis uit gehoord heeft een niet in te halen voorsprong heeft.

De taalsociologen kunnen me evenwel nog meer vertellen wanneer ze uit de onderzoekingen van Labov concluderen dat het neger-Engels, of de beperkte code van de lagere klassen, net zo veel waard is als het middenklasse-Engels. Aangepast aan situaties, jawel, maar zo is het een tautologie, het Engels van de lagere klasse functioneert natuurlijk goed in de situaties waarin het gebruikt wordt. Het functioneert dus niet goed in situaties waarin intellectuelen middenklasse-Engels gebruiken. Labov en alle andere taalsociologen schrijven hun artikelen in de taal van de middenklasse. De relatie is kennelijk asymmetrisch: de sociologen geven voor dat zij de taal der lagere klassen begrijpen (en bewonderen), de lagere klassen bewonderen wellicht het taalgebruik van de middenklassen, maar ze kunnen het niet zo goed volgen. Ik weet niet of ooit weleens een taalsocioloog geprobeerd heeft om zijn bevindingen aan zijn proefkonijnen uit te leggen; het zou mij niet verbazen als het niet zo was, maar als rechtvaardiging zou kunnen dienen dat de wetenschappelijke argumentatie alleen in middenklasse-Engels kan worden weergegeven.

De marxistische oplossing is als steeds niet integer.[1] Natuurlijk is het een sociaal probleem, maar wachten op de heilstaat heeft geen zin want daar zal eerst recht een standaardtaal nodig zijn. In Rusland met zijn vele nationaliteiten en talen hebben degenen die van huis uit Russisch spreken natuurlijk een voorsprong. Het alternatief is zelfbestuur voor talige minderheden, een oud streven, maar afschaffen van de taal der intellectuelen is een heel andere zaak.

Wie opkomt voor de onderdrukte massa zal die massa verraden, tenzij er iets aan het probleem van intellectuele elite zelf gedaan wordt. Ook de nieuwe elite zal gebruik moeten maken van een kunsttaal, en dan is overnemen van de kunsttaal van de oude machthebbers veel en veel eenvoudiger dan het scheppen van een nieuwe. We nemen de zoon van een Drentse boer. Hij heeft een achterstand omdat hij het ABN niet goed beheerst. Zullen we Drente zelfstandig maken? Maar dan moet het Drents geschikt gemaakt worden om als intellectuelentaal te dienen. Zulks duurt eeuwen; in het Fries is het nog maar net gelukt. De zaak ligt anders bij het Catalaans dat wel een grote intellectuele traditie heeft. Het Catalaans lijkt op het Spaans voor zover ze alle twee imitaties zijn van het klassiek Latijn. De kloof tussen Catalaanse intellectuelen en Catalaanse niet-intel-

lectuelen is groter dan de kloof tussen Catalaanse intellectuelen en Spaanse intellectuelen. Een Catalaanse autonomiebeweging heeft dus misschien wel zin, maar zal de arbeidersmassa niet mondig maken.

De term middenklasse maakt de discussie verward. In feite zullen de beoefenaren van het algemeen beschaafd wel een positie kunnen veroveren die maakt dat de meerderheid tot de economische middenklasse behoort. Maar per definitie is dit taalgebruik de taal der literati, in literatuur en wetenschap opgeleiden. Hoe verdergaand de opleiding, hoe meer intellectueel, maar de economische klasse waar ze in terechtkomen wordt niet uitsluitend door intellectuelen bevolkt.

In ieder geval is de intellectuelenklasse niet erfelijk, want toelating geschiedt op grond van examens. Ook is het altijd het streven geweest zonen van arbeiders die door hun snel verstand en vermogen tot aanpassing opvielen, tot de examens toe te laten. Dat was, behalve voor de uiterst buigzamen, een harde weg, want meer nog dan de adel is de intellectueel, door zijn formele opleiding, op vormen gesteld. Maar wie eenmaal met de regels van het spel mee wil doen, kan zich overigens de meest bizarre opvattingen veroorloven. Wat de inhoud van het beweerde betreft is men tolerant; haast alles mag, mits goed geschreven!

De literati zijn met mandarijnen te vergelijken, en ze werden ook zo vergeleken door Max Weber, die de oude Chinese samenleving als ideaal type van de bureaucratische samenleving beschreef.[2]

Arma et litterae, dat zijn de twee pijlers waarop zo'n samenleving berust. De militair dient voor de rust met het buitenland, de literati worden ingezet bij binnenlandse onenigheid. Zo vertelt Weber van generaal Oe Ki, schrijver van een handboek over ritueel correcte oorlogsvoering, die met een literaat streed om de post van eerste minister. De literaat won, en de generaal legde zich daar pas bij neer toen hij hoorde dat een revolutie de dynastie bedreigde. Als advocaat of pleitbezorger voor belangengroepen maar ook als rechter maken de intellectuelen de dienst uit in het binnenland. Van beroep een bemoeizuchtig volkje.

Opvallend zijn de snelle carrières van humanisten in de vijftiende en zestiende eeuw: vaardigheid in het maken van Latijnse gedichten, het liefst gesteund door rechtskennis, opende de weg naar de post van secretaris of gezant. In Duitsland: de vader van Eobanus Hessus

was kok, van Corus boer, van Celtis wijnbouwer. In Nederland: de vader van Nicolaas Everaerts, jurist en president van de Raad van Mechelen, was zeeman en zijn zoons, waaronder de grootste neolatijnse dichter Janus Secundus, werden secretaris van Karel V, kanselier van Gelderland of Friesland enzovoort. In Italië: Campano begon als schapenhoeder, werd professor, bisschop en intimus van drie pausen. Ook de Pléiade-dichters in Frankrijk volgden deze weg; Baif werd ambassadeur van Frans I.[3] Latijn hadden ze niet van huis uit meegekregen maar dat had de aristocratie al helemaal niet, het milieu gaf dus geen voorsprong.

De Chinese mandarijnen werden ook geëxamineerd in kennis van gedichten; het hoorde tot de goede vormen de dichtkunst ook zelf actief te beoefenen als ontspanning naast het ambtenarenleven.[4] De Chinese poëzie is echt weekendhuisjespoëzie.

Het is wat onzinnig naar het nut van literatuur te vragen, de antwoorden kunnen variëren van ontspanning tot catharsis, van louter vermaak tot de een of andere manier van lering of bewustwording, maar in het kader van de vrijetijdsbesteding lijken dat rationalisaties of excuses. In dit verband wil ik er nog wel op wijzen dat literatuur door de mimesis van menselijke situaties, en van uitingen van karakter of emotie, de jeugdige intellectueel op weg helpt naar het juiste ritueel gedrag: hoe beschaafd te vleien, te vrijen of whisky te drinken. Voor appreciatie van literatuur op rijpere leeftijd komt omgekeerd de levenservaring van pas: Franse dames begrijpen tragedies beter dan menig kamergeleerde, en graaf Bentinck verklaarde dat hij op school wel Horatius uit zijn hoofd had geleerd, maar nu, nu hij op hoge diplomatieke posten aan hoven had verkeerd, genoot hij pas goed van diens aardigheden.[5]

Als, laten wij zeggen omstreeks 1900, een socialist, een liberaal en een protestant ontvlammen voor het zelfde sonnet van Kloos, dan is dat wel omdat ze het over de schoonheid eens zijn, maar ze zijn ook verenigd in hun bewondering voor kunstig, alleen voor intellectuelen begrijpelijk taalgebruik. De gezamenlijke bewondering, die tot een cultus van de schoonheid kan leiden, is in feite het plezier van samenzweerders die een geheim delen dat hen van het vulgus onderscheidt.

Maar wat moet een revolutionair regime doen met de kunst van een verworpen verleden? Dat is een stereotiepe moeilijkheid, waar voor het eerst het christendom mee te maken kreeg toen het in de

vierde eeuw eindelijk de macht veroverd had. Het simpelste recept is alles uitroeien wat aan de oude ideologie herinnert. Wat de materiële kant betreft had dat het voordeel dat de tempelschatten het gebrek aan goud, oorzaak van de burgeroorlogen, zo drastisch konden verhelpen[6] dat er tot Columbus wel weer genoeg in circulatie was. Het afbreken van stenen bouwsels, het tot kalk verstoken van beelden, vergde meer werk, maar in duizendjarige vlijt is men daar heel redelijk in geslaagd. Met de literatuur lag het anders. Al eerder hadden de kerkvaders ingezien dat men de intellectuelen alleen kon bekeren door hun taal te spreken. Zij schreven dus hun werken in zo moeilijk mogelijk retorisch Grieks en Latijn, en pasten het geloof zo goed en zo kwaad als dat ging aan aan de Griekse filosofie. De simpele taal waartoe God de schrijvers van het Nieuwe Testament had geïnspireerd, en die vroeger alleen armen van geest en vrouwen had kunnen aanspreken, werd zo in een mooi vergulde lijst ook de echtgenoten uit de betere stand aangeboden. Het belang van een goede retorische scholing was zo groot dat aanzienlijke christenen hun kinderen toch nog naar de gewone school stuurden, waar ze gewoon Homerus leerden lezen, onmisbaar voor de beschaafde omgang, zoals nu kennis van de bijbelse geschiedenis. Het Oostromeinse rijk heeft zo toch zijn antieke cultuur nog aardig kunnen redden.[7]

In het westen stortte in de vijfde eeuw het schoolsysteem ineen; er zijn toen eeuwen geweest waarin de elite onbeschaafd was. In feite wordt de renaissance vooral gekenmerkt door een uitbreiding van het beschaafd publiek dank zij het feit dat nu ook de volkstaal tot kunsttaal werd gefatsoeneerd[8], en wel sterk gestimuleerd door boekdrukkers die meer emplooi voor hun persen zochten. Dat proces zet zich nu nog voort, tot de sociolinguïsten bemerkten dat er een tamelijk grote harde kern is van mensen die misschien te dom zijn voor maar toch ook vooral niet gediend zijn van aanpassing aan de levensstijl van intellectuelen.

Dan worden de problemen acuut, want nu ook nog het optimisme verdwenen is van de Wereldbibliotheek, Wibaut: breng de arbeiders in contact met grote kunst, plaats ze in een esthetische omgeving, en ze worden als vanzelf even verheven als wij, ligt ook het elitaire karakter van de kunst onverbloemd bloot.

Het christelijk dilemma - wel of niet de studie van de heidense schrijvers bevorderen - is in wisselende gedaante het probleem van elke geslaagde revolutie. Na de vroeg-christelijke vernielingen, na de beeldenstorm: de Franse revolutie. Alle kunst was of kerkelijk of

aristocratisch, en zou dus als symbool van onderdrukking moeten verdwijnen. En daar is dan ook door de jakobijnen serieus voor geijverd. Het is aan de herwonnen invloed van kerk en conservatisme omstreeks 1802 te danken dat bij voorbeeld de kathedraal van Chartres die al geheel geplunderd was (het lood van de dakbedekking was eraf en ze was alleen maar niet afgebroken omdat men niet wist waar men met het puin naar toe moest), geen definitieve ruïne is geworden.[9] Wat niet vernield was werd geroofd, en voor een deel opgeslagen. Wat ermee te doen? Van wie was het nu? 'Du peuple!' luidde het geniale antwoord, en de gedachte van nationaal kunstbezit, en dus van een nationaal museum, was geboren. Het Louvre werd weldra door Napoleon verrijkt met de oorlogsbuit van heel Europa.[10] Maar dat was al restauratie. Wie in revolutionaire tijden een museum van nationale grootheid opricht, merkt tot zijn schrik dat hij monumenten verzamelt voor edelen en kerkvorsten, en van kunstenaars die zich hadden verkocht aan het ancien régime.

De zelfde problemen in de Russische revolutie, ook daar werd 'weg met Poesjkin' al snel 'Poesjkin voor het volk'. Gelukkig hadden Marx en Engels, die een typisch Duitse gymnasiastenbewondering hadden voor grote literatuur - Aeschylus, Dante, Shakespeare, en van de modernen vooral Balzac -, en die zelf mislukte dichters waren, al de kiem gezaaid van wat later door Lenin, Lukács en Goldmann zou worden uitgewerkt tot de leer van de twee intenties.

De kunstenaar is in het onbewuste bezit van de ongebroken visie, die overigens door Lenin jaloers aan de partij bleef voorbehouden, hij is dus subjectief reactionair, objectief vooruitstrevend.

Het alternatief zou zijn een zo radicale breuk met het verleden dat Rusland zijn identiteit zou verliezen, en dus onder het mom van steeds revolutionairder bewegingen in burgeroorlog uiteen zou vallen. Vandaar dus uit conservatisme annexatie van de klassieken. In communistisch China is men wat dat betreft dubbelzinniger; de leer van de twee intenties wordt er terecht als idealistische nonsens afgewezen, materiële monumenten worden zo veel mogelijk verwoest, alleen op in het oog lopende plaatsen hersteld, maar ook hier zou totale verwoesting van de traditionele cultuur een culturele revolutie betekenen. Vandaar dat in klassieke schrijvers naar volkse en patriottische uitingen wordt gevlooid.[11] Wat nu te doen? Het lijkt me niet leuk links te zijn, en zeker niet als je letterkunde studeert of doceert. Het wordt al gauw te onzinnig om telkens weer Euripides, Shakespeare, Walter Scott of Mallarmé volgens hun latente bedoe-

lingen tot medestander te bombarderen, en niemand behalve de grootmeesters Lukács en Goldmann is daar ooit echt in geslaagd. Maar telkens weer ontdekken dat de klassieke schrijvers al evenzeer op orde gesteld zijn als de schrijvers van kinderboeken, is te teleurstellend.

Je bewijst keer op keer dat de meeste schrijvers van voor Marx nog nooit van het marxisme gehoord hadden, en dat de meeste schrijvers van na Marx er niet van wilden horen. De zelfde teleurstelling bevangt progressieve regisseurs, die na een tijdje ophouden een progressieve *Hamlet* op het toneel te brengen. De cabaretier Brecht wordt dan maar tot klassiek auteur opgeblazen. Ze moeten wel, want voor subsidiënten en publiek is het nodig het geld dat de opvoering kost te verantwoorden. Dus moet elke toneelvoorstelling gerechtvaardigd worden door zijn betekenis voor de mens van nu, wat meestal op platvloersheden uitdraait, zoals ook met de bijbel gebeurt als hij in handen valt van progressieve theologen.

Het is allemaal echt teleurstellend, want gemor, slavenopstand, boerenopstand, plunderend gepeupel genoeg, ook in het verleden, maar in koor herhaalt de ene klassieke schrijver na de andere dat ontevredenheid verkeerd, opstandigheid het grootste kwaad is. Zo braaf hielden zij zich aan de opinies van hun opdrachtgevers, de bovenlaag van de maatschappij, waar ze veelal niet eens zelf toe behoorden.

Eindnoten:

1 N. Dittmar, *Soziolinguistik*, Frankfurt/M, 1974, (slot) 7.3: ‘Ideologie und Symptomkorrektur’.
2 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen 1920, ‘Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen’, I, ‘Konfuzianismus und Taoismus’, V, ‘Der Literatenstand’, blz. 395 e.v.; H.D. Duncan, *Symbols and Social Theory*, hfst. 1, blz. 3 e.v.
3 Verg. H. Schnurr, *Lateinische Gedichte deutscher Humanisten*, Stuttgart 1966, blz. 501, W.L. Grant, *Neo-Latin Literature and the Pastoral*, Chapel Hill, 1965, blz. 29, en H. Weber, *La création poétique au xvie siècle en France*, Paris 1956, blz. 73.
4 R. de Rotours, *Le Traité des Examens*, Paris 1932, blz. 292 e.v.
5 D. Ruhnken, *De doctore umbratico*, oratie Leiden 1761.
6 E.A. Thompson, *A Roman Reformer and Inventor, being a new text of the Treatise De Rebus Bellicis*, Oxford 1952, blz. 32.
7 H.I. Marrou, *Histoire de l'Education dans l'Antiquité*, Paris 1948, hfst. IX.
8 E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike*, Bern 1958, hfst. IV.
9 G. Gautherot, *Le vandalisme Jacobin*, Paris 1914, hfdst. 10, ‘La guerre aux Cathédrales’.
10 C. Gould, *Trophy and Conquest*, London 1965.
11 Voor Rusland: K. van het Reve, *Sovjetannexatie der klassieken*, Amsterdam 1954, hfdst 2; voor China: D.W. Fokkema, *Het chinese alternatief in literatuur en ideologie*, Amsterdam 1972, blz. 150.

[3]
Duiding tegenover interpretatie

Laten we nu eens kijken hoe ver we komen als we de wereld bevolken met louter opinies. Ik zal dat doen in een heel korte systematische inleiding, die ik vervolgens meer op mijn gemak zal uitwerken.

Als er niet meer dan opinies bestaan, dan volgt daaruit: de werkelijkheid is datgene waar ieder het over eens is. Een referent is nu niet meer dan het onderwerp van gesprek, en dat is dat deel van de werkelijkheid waar men het al over eens was voor de discussie begon. In de discussie geeft men een *opinie* over iets, namelijk

het onderwerp van gesprek. *Opinie* en *onderwerp van gesprek* samen vormen het *getuigenis* van iemand. Wie dus door middel van het uiten van een opinie wil overtuigen zegt in zijn getuigenis iets waar zijn publiek het nog niet mee eens is (bij voorbeeld omdat het nog niet op de hoogte

is) over iets waar zijn publiek het al wel mee eens is.

We beginnen met voorbeelden uit de dagelijkse omgangstaal. Als ik zeg: ‘De paus is terug in Rome’, dan ligt het voor de hand te denken dat ik in mijn uiting een opinie geef over een niet-talig feit, en dat de waarheid van mijn bewering afhangt van een overeenkomst tussen een talige zin en een niet-talig feit of gebeurtenis. Zeg ik: ‘De heer Emmer zei dat de paus terug in Rome is’, dan verwijs ik daarentegen direct naar het getuigenis van de nieuwslezer, en indirect naar het niet-talige feit. Dat is een onderscheiding die Frege aanbracht tussen directe en indirecte verwijzing, en die filosofen moeilijkheden heeft gebaard. Immers, volgens hen kan de zin ‘Cicero heeft Catilina aangeklaagd’ *salva veritate*, met behoud van waarheidswaarde, vervangen worden door ‘Tullius heeft Catilina aangeklaagd’, want Cicero en Tullius zijn in deze opvatting synoniem; ze verwijzen naar het zelfde niet-talige individu: Tullius Cicero. Maar in de zin ‘Flip zei dat Cicero Catilina heeft aangeklaagd’ kan dat niet, want we weten niet of Flip weet dat Tullius en Cicero een en de zelfde persoon zijn. Dit is de moeilijkheid van coëxistentionaliteit en de daarmee verbonden synonymie. De retoricus schiet dan in de lach, want hij vindt dat de hele discussie vergeet dat elke bewering een spreker heeft. Voor de retoricus, en vooral voor de humanist, geldt als algemeen model voor een gemeenschap van sprekers dat een spreker met anderen praat over iets dat door anderen al eerder is gezegd, dat wil zeggen: alles is in laatste instantie te herleiden tot (commentaar op) gemeenplaatsen. Wat zou een nog nooit gehoorde uitspraak zijn? Toch zeker een opinie die zich baseert op iets wat al eerder was gezegd? Zo krijgen we een oneindige regressie, tot aan de mythische geboorte van de taal toe.

Of Flip vindt dat Cicero salva veritate door Tullius vervangen kan worden hangt van Flip af. Was Flip een middeleeuwer, toen men dacht dat Tullius en Cicero twee verschillende personen waren, dan zou Flip protesteren tegen de substitutie, salva veritate, van Cicero door Tullius. Is Flip een pseudoniem voor Quine[1], van wie dit voorbeeld afkomstig is, dan heeft Quine kennelijk van de humanisten uit de renaissance geleerd dat Tullius en Cicero een en de zelfde persoon zijn. Woorden zijn salva veritate synoniem als discussianten het erover eens zijn dat ze synoniem zijn.

De retoricus kent alleen opinies, en dus geen waarheden zonder subject die die waarheden uit. ‘De morgenster is de avondster.’ Hij maakt uit het artikel van Frege op dat Frege vond dat de morgenster

en de avondster de zelfde referent hebben. Voor de retoricus moet de bewering dus luiden in de indirecte rede: ‘Frege zei dat de morgenster en de avondster de zelfde referent hebben.’ Anders is de bewering niet volledig. Maar voor Frege is dat indirecte verwijzing. Wat is dan directe verwijzing?[2]

In het Engels wordt ‘reference’ in ruime zin behandeld als antwoord op de vraag: ‘To what are you referring?’ Synoniem daarvoor is kennelijk: ‘What are you talking about’, dus in het Nederlands: ‘Waar gaat het over?’ Er zijn dan twee vragen mogelijk: ‘Waar heb je het over’ en ook ‘Wat zeg je ervan’ (dat wil zeggen van datgene waar je het over hebt), een oude tegenstelling, die teruggaat op Plato, tussen waar je over praat en wat je erover zegt, en die ook te vinden is in ‘topic’ en ‘comment’, ‘thème’ en ‘propos’, in het Nederlands ‘onderwerp’ en ‘gezegde’. Om te voorkomen dat de eerste vraag ‘Waar heb je het over’ gesteld wordt, zorgen we ervoor dat we onze verwijzing duidelijk maken door de referent voldoende te identificeren; om de tweede vraag te voorkomen zorgen we ervoor dat we onze toeschrijving en classificatie voldoende duidelijk maken.[3] In de gewoonste zinnen die we gebruiken om iets te beweren worden de rollen van verwijzing en karakterisering vervuld door grammaticaal onderwerp en gezegde. ‘De paus is in Rome’; ‘De koning is kaal’.

Maar dat hoeft niet; in een uitdrukking als ‘geen geld geen Zwitsers’ geeft de eerste term de situatie aan waarover men praat en de tweede de opinie die men daarover heeft. Vandaar dat jong-grammatici in de negentiende eeuw van ‘psychologisch onderwerp en gezegde’ spreken of weer anderen van ‘logisch onderwerp en gezegde’.[4] In ieder geval omvat de topic, het thema, het al dan niet grammaticaal onderwerp *datgene wat al bekend is*, en het gezegde, comment, propos, *datgene wat van dat bekende onderwerp gezegd wordt*. De Nederlandse termen zijn heel toepasselijk. De in het onderwerp van gesprek identificerend verwijzende uitdrukking is dus in mijn voorbeeld ‘de paus’, en we kunnen dus zeggen dat in ‘de paus is terug’ voorkennis voorondersteld wordt aangaande het bestaan van een uniek persoon, ‘de paus’. Maar in het gezegde ‘is terug’ wordt ook voorkennis voorondersteld. ‘Is terug’ impliceert immers ‘is weg geweest’, en in de situatie waar ik mijn voorbeeld aan ontleen (zomer 1979) is de paus naar Ierland en Amerika geweest. De topic, het onderwerp van gesprek, is hier dus veel wijder, en betreft in zijn geheel: ‘De paus is op reis geweest naar Ierland en Amerika’, en wat men zich daar verder bij wil voorstellen op grond van wat men ooit

over dergelijke zaken heeft vernomen of waargenomen. Hoe nauw het onderwerp van de discussie gedefinieerd wordt, is een zaak die de discussianten maar moeten uitmaken. Vandaar dat taalkundigen en logici als Ducrot zich zo zijn gaan interesseren voor de vooronderstellingen die als het ware ondergronds onze discussies beheersen. Welnu, het nadeel van verzonnen voorbeeldzinnetjes van niet pragmatisch ingestelde filosofen is dat 'de huidige koning van Frankrijk is kaal' losstaat van elke discussiesituatie. Is het onderwerp van gesprek een lijst van aanzienlijke personen die kaal zijn, dan, zegt Strawson, is de bewering eenvoudig onwaar, maar is het onderwerp van gesprek de koning van Frankrijk, dan wordt de discussie afgekapt als zinloos zodra een buitenstaander gelijk krijgt na zijn uitroep: 'Maar er is helemaal geen koning van Frankrijk.'[5]

De retoricus interesseert zich vooral voor dialectische discussies waarin onverenigbare opinies worden geuit aangaande het zelfde onderwerp. Dat onderwerp is dan nog steeds het al bekende, maar dat moet nu gemodificeerd en gepreciseerd worden tot: *datgene waar de discussiepartners, pleiter en tegenpleiter, het over eens zijn*. Dat betekent nu dat de twee er belang bij hebben een neutrale formulering te vinden waar ze het over eens kunnen worden, zodanig dat ze daarop hun meningsverschil kunnen baseren. De pleiter en tegenpleiter verwijzen dan beiden naar datgene waar ze het over eens zijn, dat is dus de referent van hun discussie. Maar die referent is een talige formulering, een getuigenis, dus zelf bestaande uit referent en opinie, topic en comment. Op die manier komen we in een wereld van louter teksten terecht.

Jan zegt: 'Marie heeft zich vrijgevig gedragen.'

Pier zegt: 'Marie heeft zich verkwistend gedragen.'

Waar hebben ze het over? Over het feit dat Marie tien gulden fooi gegeven heeft. Dan is dat het feit waar beide sprekers het over eens zijn. Het debat gaat over de waardering van het voldoende gedefinieerde feit. Ander voorbeeld: pleiter en tegenpleiter twisten erover of iets moord of doodslag is.

Waar hebben ze het over? Over waar ze het over eens zijn, namelijk het feit dat het slachtoffer met geweld om het leven is gebracht. Waarover gaat het debat? Over waar ze het niet over eens zijn, en dat zijn hun onverenigbare opinies: 'Moord', 'Nee, doodslag.' Aanvaarde opinies moeten de basis vormen voor het twistgesprek, want als men het totaal oneens is is er geen discussie mogelijk. Het is dus ver-

keerd om te zeggen dat in een discussie de dicussianten naar elkaars getuigenissen verwijzen, ze verwijzen naar wat hun getuigenissen gemeen hebben, en die overeenkomst kan gevat worden in meer neutrale formulering.

Ik moet nu bekennen dat ik eerst dacht te kunnen spreken van verwijzing naar teksten. Verwijzing naar teksten is de grondbetekenis van ‘referre’. Mijn Engelse vertaling van het artikel van Frege over ‘Sinn und Bedeutung’ heet ‘On Sense en Reference’, maar de eerste noot van de vertaler luidt: ‘The reference is to Frege's Begriffsschrift.,.’ Frege vat verwijzing naar het getuigenis van anderen op als verwijzing naar de Gedanke, en dus de Sinn, van diens uitdrukking. Maar verwijzing is nu in alle gevallen geworden: verwijzing naar het onderwerp van gesprek.

Wat overblijft is het verschil tussen directe en indirecte rede. Alle beweringen in de directe rede noem ik nu *duidingen*, ook al verwijst het getuigenis niet direct naar de werkelijkheid maar naar het onderwerp van gesprek, dat dus hetzij al in taal geformuleerd is, hetzij in de loop van de discussie in taal geformuleerd kan worden, en dus zelf een duiding is. Daarentegen, elke bewering in de indirecte rede noem ik een *interpretatie* van een duiding. Dus: Jan zegt: ‘Marie is thuis.’ Dit is een duiding door Jan van een niet-talig feit. Izaak zegt: ‘Jan zei dat Marie thuis is (of was).’ Dat is interpretatie door Izaak van een talige uiting van Jan. De indirecte rede is al een parafrase, ook als er alleen maar verschil is in syntaxis en tempus. In een parafrase kan een interpretatie getoetst worden. Ik kies de verleden tijd van ‘zeggen’, omdat het altijd om een feit uit het verleden gaat, en ik kies het werkwoord ‘zeggen’ omdat het getuigenis moet zijn geuit wil het parafraseerbaar zijn. Varianten zijn dus: ‘Jan gelooft dat Marie thuis is’, ‘Jan verbeeldt zich dat Marie thuis is’, ‘Jan weet dat Marie thuis is’, allemaal ‘propositionele’ woorden, dat wil zeggen woorden waarin de interpreet, degeen die een parafrase geeft, zich tevens (als het ware in een moeite door) uitlaat over zijn idee van de waarheid van het getuigenis. De volledige formule voor een duiding is dus: ‘(Z zegt) dat p.’ ‘Z’ is de zegsman, en ‘dat p’ is zijn getuigenis. Het getuigenis omvat een opinie over een referent, en heeft dus als model het grammaticale, psychologische of logische *onderwerp*, verbonden met *gezegde*. Dat getuigenis kan eventueel geciteerd of geparafraseerd worden door een interpreet ‘I’. {‘(I zegt) dat Z zegt} dat p’ en zo pas krijgen we de volledige situatie, immers, ‘(Z zegt) dat p’ is altijd, op zijn beurt, weer door iemand gezegd! Maar nu zijn er voor

‘I’ naar aanleiding van het getuigenis twee vragen mogelijk. De eerste luidt: ‘Is het waar dat Z dit zegt?’ Die vraag wordt gesteld naar aanleiding van een *interpretatie*. De tweede vraag, die pas gesteld kan worden als de eerste vraag beantwoord is, luidt: ‘Is het getuigenis van Z waar?’ Dus: ‘Is het waar wat Z zegt?’ Die vraag is een vraag naar de *relevantie* van het getuigenis.

Eerst moeten we vragen naar de *sensus, Sinn, ‘verbal meaning’*, dan pas naar de eventuele *veritas, Bedeutung, significance* van de naar behoren begrepen tekst. Wat ook de aard van p, het gaat er niet om, bij de beantwoording van de eerste vraag, wat p *echt* is, maar uitsluitend om de beantwoording van de vraag *wat Z ervan vindt*.

Het onderscheid tussen sensus (synoniem: *mens*, bedoeling) en veritas komt uit Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*[6]: bij de interpretatie van dubbelzinnige of duistere passages in de bijbel moet men zich niet voorbarig laten verleiden door eigen redelijkheid of vooroordelen, want dan verwart men de ware zin van de tekst met de feitelijke waarheid; in dit stadium geldt: *de solo enim sensu orationum, non autem de earum veritate laboramus*. Het onderscheid wordt door Hirsch gehanteerd in de tweedeling ‘meaning’ en ‘significance’.[7]

Het onderscheid speelt ook een rol in het filosofische debat over sense en reference.[8]

Bij de empiristen betekent ‘meaningful’ het zelfde als ‘significant’; ‘significant’ staat dan tegenover ‘meaningless meaning’, en vandaar is het een kleine stap naar de gedachte dat ‘meaningfulness’ afhangt van ‘conditions of verification’. Maar vaststelling van betekenis komt altijd voor de voorwaarden voor toetsing.[9]

Het gaat Spinoza, Hirsch en mij erom dat men eerst goed naar vriend - of vijand - moet kunnen luisteren voor men het eens is of tegenmaatregelen neemt; het gaat de logisch empiristen erom de Duitse metafysica uit te bannen en de wiskunde niet.

Deze overwegingen maken de weg vrij om voor indirecte en directe verwijzing andere termen te kiezen. Ik heb ze al genoemd. In plaats van indirecte verwijzing heb ik interpretatie in de vorm van een parafrase gekozen, en wel omdat het letterlijk citeren, het louter noemen van een opinie, mij niet problematisch genoeg is, ook al ben ik er mij van bewust dat de kunst van het citeren slordig, briljant of gemeen beoefend kan worden. Ik verkies de indirecte rede, die door het verschil in syntaxis en tempus al een parafrase is, maar die ook een samenvatting kan zijn met andere woordkeus. ‘Jan zei dat Marie

thuis was', kan zo'n samenvatting zijn van een omslachtig betoog van Jan: 'Wat Jan zei kwam erop neer dat hij zei dat Marie thuis was.' *Interpretatie* is de term die ik nu gebruik in plaats van indirecte verwijzing. In plaats van directe verwijzing gebruik ik de term *duiding*.

Eindnoten:

1 W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge Massachusetts, 1953, hfst. VIII, 'Reference and Modality', blz. 142; ook in: F. Zabeeh e.a. *Readings in Semantics*, blz. 782: 'to sum up the situation, in a word, we may speak of the contexts "is unaware that...", and "believes that..." as *referentially opaque*. The same is true of the contexts "knows that...", "says that..." etc. etc.' Maar dat geldt voor alle voorbeeldzinnetjes van alle filosofen, ze laten 'A zei dat' eenvoudig weg, maar daar hebben ze geen excuus voor. Zie A. Marras, *ed., Intentionality, Mind, and Language*, Urbana etc. 1972, A Marras, 'Introductton', blz. 19: Het principe van vervangbaarheid is alleen in een gesprek toepasbaar, als beide partners het eens zijn over de identiteit.

2 G. Frege, 'On Sense and Reference' (Eng. vertaling), in: Zabeeh e.a. *Readings in Semantics*, blz. 118 e.v.; blz. 119: 'The reference of "evening star" would be the same as that of "morning star", but not the sense.' Zo is het goed; 'reference' is het object waarnaar de spreker verwijst, en dat is wat anders dan de betekenis van de uiting. De moeilijkheden ontstaan als Frege de waarheidswaarde van een zin gelijkstelt met zijn verwijzing, want dan kunnen twee zinnen met de zelfde verwijzing *salva veritate* verwisseld worden. Zijn ze dan misschien synoniem, ja is de betekenis synoniem? Dan krijgen we de moeilijkheden van Quine. Reference is een vertaling van 'Bedeutung', en dat woord kan 'betekenis' suggereren. Ik heb daarom voor Bedeutung de actieve term 'duiding door iemand' gekozen. De indirecte rede verwijst volgens Frege naar de gedachte (indirecte verwijzing) en Frege komt dan in moeilijkheden met de waarheidswaarde en substitutie salva veritare, net als Quine; verg. het overzicht over de kwesties van verwisselbaarheid en verwijzing in J. Lyons, *Semantics* I, Cambridge etc. 1977, blz. 158 e.v.

3 P.F. Strawson. 'Identifying Reference and Truth Values', in: F. Zabeeh, e.a. *Readings in Semantics*, blz. 197: 'The notion of identifying reference is to be understood in close relation to the notion of identifying knowledge. When people talk to each other they commonly and rightly assume a large community of identifying knowledge of particular items. Very often a speaker knows or assumes that a thing of which he has such knowledge is also a thing of which his audience had such knowledge. Knowing or assuming this, he may wish to state some particular fact regarding such a thing, e.g. that it is thus-and-so...'

4 Zie O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, blz. 59.

5 P.F. Strawson, *o.c.* blz. 211

6 B. de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, (1670), *ed.* G. Gawlick en F. Niewöhner, *Opera I*, Darmstadt 1979, blz. 234 (85/86), regel II.

7 E.D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation*, New Haven en London 1967, blz. 62 e.v., en ook in E.D. Hirsch Jr. *The Aims of Interpretation*, Chicago etc. 1976, I, 'Introduction'.

8 G. Ryle, 'The Theory of Meaning' (1957), in F. Zabeeh, *Readings in Semantics*, blz. 225, over de verwarring tussen verwijzing, naamgeving (voor mij: duiding) tegenover betekenis.

9 Overzicht in Th. E. Hill, *The Concept of Meaning*, New York 1971, hfst. 8, 'Verification and Meaning', en blz. 200-1: 'Always the meaning is logicaliy prior to the confirmation conditions.'

[4]
Verwijzing en kritiek

Ik ga nu verwijzen naar een artikel van Mooij. Het artikel heet 'Interpretatie, varianten en problemen', en is onlangs herdrukt in de verzamelbundel *Tekst en Lezer*.[1] Mooij begint het artikel met op te merken dat de problematiek van het interpreteren in de moderne filosofie een belangrijke plaats inneemt. Hij wijst er dan op dat onder invloed vooral van existentialisten als Heidegger 'het menselijk bestaan in zijn geheel als

een proces van interpretatie wordt geïnterpreteerd. Dat de mens zich voortdurend zijn wereld vormt door allerlei vormen van duiding en zingeving is een regelmatig weerkerend motief in de existentialistische apologie...' Voor Mooij zijn duiding en zingeving kennelijk synoniemen voor interpretatie. Inderdaad kan men een orakel of een moeilijke bijbeltekst interpreteren, maar men kan evengoed zeggen dat men ze duidt, en door die interpretatie of duiding wordt de tekst zinvol voor de lezer of luisteraar.

Ik maak nu echter bezwaar tegen het actieve element in het woord zingeving. Immers, we kunnen voorlopig aannemen dat een tekst een voor de auteur zinvolle bewering inhoudt. Dan is interpretatie van teksten niet zingeving door de lezer, maar herformulering van zijn zingeving, zijn opinie. Boeckh, de negentiende-eeuwse schrijver van een *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, noemde dit 'Erkenntnis des Erkannten', meekijken met het ingeziene, reproduktie van de door de auteur in de tekst gelegde zin en het was voor hem de taak van de theorie van de filologie, hermeneutiek in engere zin, om vast te stellen welke regels een dergelijke tekstwetenschap moest volgen en op welke onderscheidingen men vooral moest letten.[2] Wie interpreteert zoekt naar woorden om de betekenis van een in taal al gekarakteriseerde zaak getrouw weer te geven. De relatie tussen duiden en interpreteren is in een wel gelukte communicatiesituatie er een van spreken/schrijven tegenover luisteren/lezen, en in zo'n geval convers naar het voorbeeld van ge-

ven en ontvangen: Jan geeft zijn opinie aan Izaak - Izaak ontvangt de opinie van Jan (en controleert of hij de opinie goed begrepen heeft).

Talige verwerking (duiding) veroorzaakt meteen al een fundamenteel verschil tussen de eventueel wel ervaren maar nog niet gekarakteriseerde werkelijkheid en de nu beschreven werkelijkheid. Pas in taal uitgedrukt wordt de werkelijkheid vergelijkbaar, daarmee begrijpelijk voor het verstand en voor verstandelijke communicatie geschikt. Dit verschil is zo fundamenteel dat hiermee vergeleken de verschillen in conceptualisering in de verschillende talen verbleken. Die conceptualisering kan volgens de Sapir-Whorff-hypothese van taal tot taal aanzienlijk verschillen, maar zij blijft in alle talen ‘een samenvattende greep op de werkelijkheid’.

Een heel andere zaak is wat een taalgebruiker met de hem door de culturele traditie aangereikte woorden doet als hij er zinnen mee maakt. Hij is dan niet de slaaf van zijn begrippen, want in de zinnen die hij maakt kan hij de relevantie van de gebruikte woordbetekenissen ontkennen of modifiëren door toevoeging van zijn categoremata en modifiërende of specificerende adjectiva en adverbia. Hij kan zijn houding tegenover de door hem zelf of anderen gebruikte begrippen kenbaar maken. Niemand is volkomen slaaf van zijn taalperspectief.

Daardoor is elke boodschap in elke taal te vertalen zonder belangrijk verlies; het verlies is althans te verwaarlozen vergeleken met de kloof tussen nog niet geduide en al geduide referent. Vertaalbaarheid en parafraseerbaarheid zijn zo nauw verwante begrippen dat de mogelijkheid van het een met de mogelijkheid van het ander gegeven is. Wie vertaalbaarheid ontkent, ontkent parafraseerbaarheid, en daarmee toetsing van begrip. Parafrase of vertaling maken begrip pas toetsbaar.[3] Er zijn nog andere manieren, bij voorbeeld voordracht van een geschreven tekst, zo dat de zinsmelodie en het ritme aangevuld worden die bij een gesproken tekst de betekenis verduidelijken. Zo kan iemand vragen een tekst in een vreemde taal hardop voor te lezen. Doet hij dat met de passende voordracht, dan kunnen we concluderen dat hij de tekst begrepen heeft. Gepast wil zeggen: voor de criticus die de interpretatie wil toetsen. Maar een dergelijke toetsing geschiedt efficiënter bij vertaling of parafrase. De interpreet heeft dan naar genoegen van de criticus getoond dat hij de tekst begrepen heeft. Het blijft misschien onzeker waarom parafrase als een beter middel tot toetsing van begrip wordt beschouwd dan letterlijk

citeren. Er zijn dan ook culturen waar het uit het hoofd leren - en dan niet opdreunen maar met gepaste voordracht opzeggen - de voorkeur heeft. Wij geven tegenwoordig de voorkeur aan het met eigen woorden weergeven. Met eigen woorden wil dan vaak zeggen dat synoniemen uit een ander register gekozen worden. Bij verandering van register levert synonymie niet zo veel problemen op: ‘Ik vond het zeer aangenaam’; ‘Hij zei dat hij het erg leuk vond’. Verder dan deze intersubjectiviteit komen we niet; het is mogelijk dat een andere criticus niet tevreden is. Tevredenheid moet van de gelegenheid afhangen. Soms is een korte samenvatting, een globale omschrijving voldoende, soms is een precieze interpretatie een kwestie van leven of dood, en bij poëzie stelt men principieel de ontoereikendheid van parafrasering voorop. Ze is dus nooit precies genoeg.

Maar ook voor de natuurkundige is precisering een kwestie van tevredenheid.

Wie buiten elke context om de vraag voorgelegd krijgt of twee woorden, bij voorbeeld ‘vrijgevig’ en ‘royaal’, precies synoniem zijn, zal zich uitgedaagd voelen op de verschillen te letten. Maar er zijn genoeg gelegenheden, teksten, waarin de keus tussen het ene woord en het andere willekeurig is.[4] Precisering is afhankelijk van een situatie, en dus van het belang dat men aan de precisering hecht.

De uitspraak ‘poëzie is niet parafraseerbaar’, of ‘niet vertaalbaar’, is voor mij nu synoniem met de uitspraak ‘poëzie is zo mooi dat ik vind dat elke vertaling of parafrase te kort schiet’. Maar dat kan niet gelden voor alle poëzie, en in bepaalde situaties is een parafrase een goed hulpmiddel voor begrip. Als een gedachte in poëzie niet parafraseerbaar of vertaalbaar is, dan is begrip voor dat gedeelte niet toetsbaar. Dat gedeelte is dan onbegrijpelijk. Een totaal onbegrijpelijk nonsensgedicht ken ik echter niet.

Lewis Carrolls *Jabberwocky* kon in het Latijn, Frans en Duits vertaald worden: *Der Jammerwoch: Es brillig war. Die schlichte Toven / Wirten und wimmelten in Waben*... Het is duidelijk - voor zover iets duidelijk is in deze materie - dat de ‘Angelsaksische’ exegese van Carroll zelf: ‘BRYLLYG (derived from the verb to BRYL or BROIL, the time of broiling dinner, i.e. the close of the afternoon’ enzovoort, op een willekeurige manier preciseert, evenals de verklaring van *Humpty Dumpty*. Maar Alice zelf heeft door de betekenis vaag te omschrijven gelijk: ‘Somehow it seems to fill my head with ideas - only I don't exactly know what they are! However, *somebody* killed *something*: that's clear, at any rate.’ We kunnen voorzichtig verder

gaan met preciseren, als we de parodie op het genre ballade verder uitwerken.

Deze overweging uitbreidend tot alle teksten kunnen we zeggen dat parafrase en dus toetsing van begrip altijd discutabel zijn. Maar dat wil niet zeggen dat men het altijd over alle aspecten *on*eens is, integendeel. Discussie veronderstelt gedeeltelijke overeenstemming.

De mogelijkheid van intersubjectieve overeenstemming over interpretatie hoeft ons dus niet te verbazen. Teksten zijn meestal bedoeld om begrepen te worden en op degeen die de stelling verkondigt dat geen tekst adequaat begrepen kan worden rust de bewijslast voor die verbazende stelling. Ik verhef de mogelijkheid van adequate (objectieve) interpretatie nu tot principe, en dat betekent dat ik hem alleen kan funderen door te wijzen op de consequenties van ontkenning van dit principe, op de manier waarop Aristoteles het principium contradictionis fundeert: als elke communicatie problematisch is, is communicatie zinloos. Daarvan gaat niemand uit, behalve degeen die zo in de sceptische paradox gevangen is dat hij alleen nog maar zijn vinger heen en weer beweegt. Zelfs niet Gadamer, die ons de voor hem zelf onbegrijpelijke boodschap toevoegt: men begrijpt steeds anders als men überhaupt begrijpt.[5] Men is het altijd over een gedeelte van de interpretatie eens; een totaal onbegrijpelijke tekst biedt geen enkel houvast voor interpretatie. Meningsverschillen of gedeelde onzekerheden hebben dus altijd betrekking op verdere precisering of het vaststellen van verder strekkende bedoelingen. Op dat niveau bewegen zich de serieuze discussies over interpretatie.

Dat het Verstehen in de Duitse hermeneutiek geproblematiseerd is komt omdat men de eigenschappen van een species op typisch filosofische wijze in een voorbarige generalisatie van toepassing heeft verklaard op alle Verstehen. In dit geval: het echt begrijpen van de ander door het met hem eens te zijn, met verwaarlozing van het gewoon begrijpen, waaronder ook het begrijpen van de tegenstander.[6] De zelfde verwarring bij de logisch positivisten, die ‘meaningful’ plaatsen tegenover ‘meaningless’, en daarmee ‘meaningful’ gelijkstellen met feitelijk waar.[7]

Interpretatie vraagt naar de betekenis van een tekst - en daar kunnen voor- én tegenstanders van de uitgesproken opinie het over eens zijn. Kritiek vraagt naar de relevantie van de geïnterpreteerde tekst: is het waar, ethisch verantwoord, mooi wat hij zegt, en daarover kunnen de meningen weer uiteenlopen, terwijl men het eens blijft

over de interpretatie. We voeren dus een derde term in naast interpretatie en duiding, en wel kritiek. Als Kees zegt: ‘Jan zei dat Marie *niet* thuis was’ geeft hij de opinie van Jan weer, en dat is dus interpretatie in de vorm van een parafrase van een duiding door Jan. Kees zegt vervolgens: ‘Piet zei dat Marie *wel* thuis was.’ Ook dat is een interpretatie van Kees, nu van een duiding van Piet. Kritiek bestaat nu uit het vergelijken van een aantal teksten om de meest adequate te kiezen[8]: of een aantal duidingen, of een aantal interpretaties, of ook een duiding die - altijd chronologisch later - tegenover een interpretatie wordt geplaatst. De criticus meet zich dus een rechterrol aan tegenover pleiter en tegenpleiter. Als criticus is Kees in dit geval geconfronteerd met twee onverenigbare duidingen. We nemen aan dat hem de waarheidsvraag interesseert in die zin dat hij wil weten welke tekst het beste correspondeert met een buitentalige werkelijkheid. Voordat Kees nu, als kritisch rechter, zijn oordeel velt, zal hij goed doen om zijn interpretatie van de teksten van Jan en Piet nog eens goed te controleren want misschien sprak Jan wel over een gebeurtenis op een ander tijdstip. Piet zei: ‘Marie is thuis’; Jan zei: ‘Marie was niet thuis.’ Kees vervult de rol van ‘I’. Dit zijn problemen, niet van ware duiding, maar van ware interpretatie. Hieruit blijkt dat kritiek ook mogelijk is door onverenigbare interpretaties met elkaar te vergelijken. Een voorbeeld: Homerus zei dat de Kentauren op de bergen slapen. Een kritische vraag naar de *duiding* van Homerus luidt: ‘Is het echt waar wat Homerus zegt, namelijk dat de Kentauren op de bergen slapen?’ Maar aan die vraag moet een kritische vraag naar de juiste *interpretatie* voorafgaan: is het waar dat Homerus dit zegt; is *oreskoioi* wel de goede vertaling voor ‘op de bergen slapend’, betekent het niet eerder ‘in grotten levend’? Welnu, voor het goed begrip van wat Homerus wil zeggen, maakt dat in dit geval niet veel uit, want wie in grotten woont zal ook wel op bergen slapen. Dit is een geval van implicatie, een te geleerd woord voor de conclusies die men uit een tekst kan trekken, daarbij hopend binnen de bedoelingen van de auteur te blijven. Implicatie is vrije interpretatie. Belangrijker is dat door Homerus nergens gezegd wordt dat de Kentauren een paard/mens-gestalte hebben. Dit is een zogenaamde ‘Leerstelle’ of ‘Unbestimmtheitsstelle’, een te geleerd woord voor iets dat elke tekst vertoont, namelijk dat hij niet meer informatie levert dan hij levert - met eventuele implicaties en al.[9] We weten dus gewoon niet hoe, voor Homerus, de Kentauren eruit zagen. Op het niveau van de interpretatie wordt niet gevraagd naar de waarheidsvraag: ‘Hoe za-

gen ze er echt uit?' De vraag of de Kentauren echt bestonden is bij dit soort literatuur niet relevant, wel de vraag of Homerus wellicht ernstig in het bestaan van Kentauren geloofde; dat is een kwestie van gokken naar de mate van ernst of naar de aard van de uiting. Het is mogelijk een beschrijving van uiterlijk en daden van de Kentauren te geven, zoals het ook mogelijk is dat van de walvissen te doen, en zo'n beschrijving is volledig als alle relevante getuigenissen verwerkt zijn. Wat ontbreekt is 'Unbestimmtheitsstelle'. De Kentauren, Pickwick, alle niet-bestaande referenten, zijn dus op het niveau van de interpretatie volledig kenbaar. Dit in tegenstelling tot duidingen van bestaande referenten, die altijd aangevuld kunnen worden door vergelijking met het object in de werkelijkheid, dus met een nieuwe duiding: 'het paard', 'ik zelf, zolang ik leef'. Niet-bestaande referenten zijn vergelijkbaar met dode referenten; ook daar beschikken we over een eindig aantal getuigenissen. Elke verzameling kan worden gesystematiseerd. Als de wiskunde en de logica - die geen referenten hebben - gesystematiseerd kunnen worden, dan ook de mythologie of de astrologie of de theologie.

Eindnoten:

1 J.J.A. Mooij, *Tekst en Lezer*, hfst. 1, 'Interpretatie, varianten en problemen', Amsterdam 1979, blz. 10 e.v.

2 A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, Leipzig 1886 (Darmstadt 1966^2), blz, 10 e.v.: 'Hiernach scheint die eigentliche Aufgabe der Philologie das *Erkennen* des vom menschlichen Geist Producirten, d.h. des *Erkannten* zu sein.' Dus niet fysische speculaties en experimenten zelf, of logische of politieke onderzoekingen, maar wel de geschriften van een Plinius, Dioscurides of Buffon zijn objecten van de filologie; en blz. 76: 'Das Verstehen, wovon der Verstand seinen Namen hat, ist wesentlich verstandesthätigkeit, wie wohl auch die Phantasie dabei notwendig mitwerken muss. Es erfordert Objectivität und Receptivität; je subjectiver und für sich eingenommener man ist, desto weniger Verständnissgabe hat man.'

3 G. Mounin, *Les problèmes théoriques de la Traduction*, Paris 1963, blz. 48 e.v.

4 E.D. Hirsch Jr., *The Aims of Interpretation*, Chicago etc. 1976, I. 4 'Stylistics and Synonimity', blz. 50 e.v.

5 H.C. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972^3, blz. 280: 'Es genügt zu sagen, dass man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*.' Althans volgens de consequenties die Hirsch uit de uitspraak van Gadamer trekt, E.D. Hirsch, *The Aims of Interpretation*, 'Introduction'. Wat Gadamer zelf bedoelt blijft ook aan de gadameristen verborgen.

6 H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* 1972^3, blz. 267: 'Wir hatten gesehen: Das Ziel aller Verständigung und alles Verstehens ist das Einverständnis in der Sache', en de slappe antwoorden op kritiek in het *Nachwort*, blz. 529: '...dass Verständigung nur auf dem Boden eines Ursprünglichen Einverständnisses gelingen kann...', blz. 530: 'Ich leugne gar nicht, dass, wenn man verstehen will, man bestrebt sein muss, sich von den eigenen Sachmeinungen Abstand zu verschaffen. Wer verstehen will, braucht das, was er versteht, nicht zu bejahen. Und doch meine ich, dass uns die hermeneutische Erfahrung lehrt, dass solche Anstrengung immer nur in begrenzten Umfang wirksam wird.' Verder blz. 278-280, en over *Horizontverschmelzung* blz. 289-90; op blz. 290 blijkt duidelijk dat Gadamer 'echt' begrijpen bedoelt. Hij ontkent niet de mogelijkheid van het afgrenzen van de historische horizon van de tekst maar dat is niet meer dan een 'Phasenmoment'.

7 De filosofen zijn in moeilijkheden geraakt omdat ze meerduidigheid in 'de betekenis van "betekenis"' gingen ontwaren - of juist niet ontwaarden omdat ze aan één mogelijke betekenis van 'betekenis' vasthielden - die in de dagelijkse omgang niet bestaat. Het lijkt alleen of het woord 'betekent' telkens weer iets anders betekent, maar het zijn de vragen die verschillen: 'Wat betekent dat' bij voorbeeld naar aanleiding van een uitspraak in een vreemde taal, een duistere filosofische of poëtische zin, dat zijn hermeneutische vragen die bij uitstek horen in een didactische situatie, van een leerling die een vraag stelt aan een leraar, die uitleg geeft door middel van vertaling, parafrase of synoniemen. Daarentegen: 'wat betekent dat' in de zin van

'hoe moet ik dat duiden', 'hoe kom ik erachter welke naam, welke zin ik moet gebruiken om dat verschijnsel adequaat te beschrijven'. Die vraag komt op in een dialectische situatie van gelijken, die samen op zoek zijn naar de waarheid. Wie een relatie legt tussen betekenis en waarheid buiten elke situatie om, kan dan beter het woord 'betekenis', 'meaning' vermijden. In het Engels is 'the meaning of a statement lies in the method of its verification' misleidend; het is dan beter om de term 'significant' te gebruiken: 'a sentence is factually significant to any given person, if, and only if, he knows how to verify the propositions as being true, or reject it as being false', en dus ook nog de context te specificeren 'vol betekenis' voor wie in welke situatie. Soms voor degeen die eens een feitelijke uitspraak wil doen? (Citaten uit A.I. Ayer, in het overzicht van Th. E. Hill, *The Concept of Meaning*, New York 1971, hfst. 7 'Verification and Meaning', blz. 182-186.) Of anders gezegd, deze moeilijkheden ontstaan als je aan taal, of aan zinnen, eigenschappen toekent, als Bedeutung, verwijzing, die aan de activiteiten van taalgebruikers toekomen, die het 'ergens over hebben' en vinden dat hun beweringen 'ergens op slaan'. Strenge antimetafysici kunnen vervolgens ook nog vinden dat je alleen zinvol over iets kunt praten, als dat iets in laatste instantie 'bestaat' in ruimte en tijd, dus ook zintuiglijk waarneembaar is (verg. het empirisch scepticisme van Sextus). Het is dan zinloos om over iets te praten dat niet bestaat, aantoonbaar niet bestaan kan, of waarvan het bestaan niet verifieerbaar is. Het taalmodel is dan een ding-taal, een *extensionele* taal, maar dan ook: een taal zonder zielen, subjecten, dus ook een taal waarin zinnen als 'A gelooft dat p' een probleem vormen (Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, London 1922) 5.541 - 5.5422. Zie de werkelijk uitstekende verdediging van een *intensionele* taalopvatting waarin dus 'Verstehen' centraal staat: H. Skjervheim, *Objectivism and the Study of Man*, Oslo 1959, en over Wittgenstein en extensionaliteit (over de geciteerde plaats uit de *Tractatus*): K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, I, 'Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik', Frankfurt/M, 1973, blz. 341 e.v.

8 A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, blz. 77: 'Die Aufgabe der Kritik is also nicht, einen Gegenstand an sich, sondern das Verhältnis zwischen mehreren Gegenstände zu verstellen. Wie dabei die hermeneutische und kritische Function einander wechselseitig voraussetzen, wird sich später zeigen', (in de *Zweiter Abschnitt, Theorie der Kritik*, blz. 169 e.v.).

9 Het misverstand zit - zo kort mogelijk uitgelegd - als volgt in elkaar: Husserl gaat ook uit van een referentiële taalopvatting, in die zin dat uitingen ergens op gericht zijn (*Intensional*). De leerling van Husserl, R. Ingarden, gaat dan op zoek naar 'reine Intentionalität', dat wil zeggen zaken waar de geest zich op richt zonder dat er een werkelijke stand van zaken aan beantwoordt: 'Die Seinsweise des rein intentionalen Gegenstandes' zonder de suggesties te ondergaan 'die sich aus dem Hinblicken auf die realen Gegenständlichkeiten ergeben. Und da erschien mir das literarische Werk als ein besonders geeignetes Untersuchungsobjekt für diesen Zweck.' (R. Ingarden, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, Tübingen 1968, blz. XII). Beweringen van Dickens over Pickwick 'slaan op niets'; het zijn 'Quasi-Urteile' (verwarring van Aussage en Urteil, sentence en proposition); we kunnen de beschrijving van de Pickwick niet met 'de ware Pickwick' vergelijken (maar wel beschrijvingen van Londen, van historische toestanden, in fictieve romans!). Vandaar komt Ingarden vanzelf op de 'Unbestimmtheitsstellen' of 'Leerstellen'. Een woordcombinatie als 'de man', 'de oude man', 'de oude man zat aan de tafel' zegt bepaalde dingen niet (of de man oud is, wat de oude man deed enzovoort), bij voorbeeld in de eerste zin van een verhaal: 'An einem Tisch sass ein älterer Mann usw.' We weten dan nog niet aan welk soort tafel de man zat. Sommige van die 'Leerstellen' worden in het verloop van het verhaal aangevuld, andere blijven onbepaald (R. Ingarden, *Das Literarische Kunstwerk*, [38] 'Die Unbestimmtheitsstellen der dargestellten Gegenständlichkeiten', blz. 261 e.v.
Ingarden weet natuurlijk best dat zijn hele bouwsel op een misverstand berust, althans hij heeft dat toegegeven in een noot op de zelfde paragraaf (blz. 266, n. 1): 'Wenn wir beachten dass auch ein jedes wissenschaftliches Werk ein "literarisches Werk" besonderer Art ist, so hat dies sehr wichtige wissenschafttheoretische konsequenzen.' In plaats van je eigen werk in de prullenmand te gooien! Zie voor de juiste behandeling van de uit 'Leerstellen' ontstane 'schematische Ansichten' de door Hirsch ook op grond van de fenomenologie van Husserl ontwikkelde gedachte dat de tekst over een object volledig kenbaar is, in tegenstelling tot het object in werkelijkheid: E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven etc., 1967, 'Appendix III, An excursus on types', blz. 265 e.v., blz. 274 (de laatste blz. van het boek): '...knowledge of meaning (in Boeckh's phrase, "knowledge of the known") cannot be more explicit than its object [de tekst] permits.'
Wat Ingarden zegt over de lacuneuze beschrijving in fictieve romans geldt voor de lectuur van elke tekst die we als enige bron beschouwen, verg. de gegevens over Vercingetorix die we uitsluitend aan Caesars *De Bello Gallico* te danken hebben. Ingardens tegenstelling met werkelijke Gegenstände, als echte tafels die óf van hout moeten zijn óf van een ander materiaal, is vals. De ware tegenstelling is tussen interpreteren van één tekst en *kritiek*, door verschillende teksten over het zelfde onderwerp te vergelijken, waaronder zo mogelijk de eigen duiding van een zaak. Kritiek is niet mogelijk in alle gevallen waar over iets maar één tekst beschikbaar is, bij voorbeeld, maar niet exclusief, kritiek op sommige aspecten van verzonnen teksten. Literatuur is overigens

niet identiek met fictie. Een vergelijkbare valse tegenstelling in S. Dresden, *Wereld in woorden*, Den Haag 1971,[2] blz. 36: 'De romanheld bestaat eenvoudig niet buiten het verhaal, en ik kan nooit méér van hem weten dan het verhaal mij biedt', verg. blz. 59: Romanfiguren die uit louter woorden bestaan staan voor Dresden tegenover levende mensen. Een tegenstelling tussen dode mensen (die niet meer bestaan en waar we louter teksten over bezitten) en levende, bestaande mensen, ware beter geweest. De kwestie van de 'Leerstelle' is dan door W. Iser opgevat als 'Adaptierbarkeit des Textes an höchst individuellen Leserdispositionen' (W. Iser, 'Die Appellstruktur der Texte', in: R. Warning, *ed., Rezeptionsästhetik, Theorie und Praxis*, München 1975, blz. 228-252), en dat heeft tot een 'Rezeptionsästhetik' (een correlaat van de comsumptiemaatschappij) geleid, die de vrijheid van de lezer *speciaal* voor literaire teksten inroept (ik verwijs nu in het algemeen naar het uitstekende en evenwichtige overzicht: H. Link, *Rezeptionsforschung*, Stuttgart etc. 1976, speciaal 3.2.4.1., blz. 131 e.v.).

[5]
Mensenwerk

We kunnen de principiële begrijpelijkheid van teksten ook aannemelijk maken door teksten te beschouwen als een deel van de verzameling door mensen, met menselijke bedoelingen gemaakte, artefacten. De begrijpelijkheid van mensenwerk in het algemeen omvat de begrijpelijkheid van gereedschap, fabricaten en instituties, kortom, de gehele Cultuur, tegenover de principieel onbegrijpelijke natuur.[1] In de tweedeling *Geisteswissenschaft/Naturwissenschaft* van Dilthey wordt het Verstenen exclusief voorbehouden aan produkten van menselijke cultuur; de natuur is de onbegrijpelijke *Kulisse des Lebens*, die alleen met behulp van menselijke modellen *erklärt* kan worden.[2]

De tweedeling berust op een nominalistische taalopvatting, en heeft haar tegenhanger in platoonse idealisten, realisten en essentialisten, kortom allen die geloven in een ware *adequatio intellectus ad rem*, en die dus moeten aannemen dat de menselijke *logos* overeenkomt met een logos in de niet-menselijke natuur, waarvan de bron dan als vanzelf aan de Schepper van beide wordt toegeschreven. Als

het boek der natuur, de *Biblia Naturae*, in geometrische of mathematische taal geschreven is, dan omdat de mens, als mathematicus, een afbeelding is van God als volmaakte mathematicus. Wie daar niet in gelooft zal aan de kennis van de natuur de beperking van de categorieën van het menselijk verstand moeten toeschrijven.[3] Een van de eersten die, in het voetspoor van Newton, een systematische menswetenschap dacht te hebben gemaakt, was de achttiendeeeuwse retoricus en rechtsgeleerde uit Napels Vico. Alleen gesystematiseerde kennis, 'scienza', levert volgens hem waarheid op. Gesystematiseerde kennis is alleen mogelijk voor zover zij op mensenwerk betrekking heeft. Een echte waarheid over de natuur is voor mensen niet weggelegd. Vandaar dat Vico, voorbarig, geloofde in de mogelijkheid van echte waarheid van een menswetenschap.[4] Dat deel van zijn *Scienza nuova* kunnen wij vergeten. Belangrijker is wat hij zei in een vroegere inaugurele rede: 'De waarheden waar de Natuurkunde op kracht van de geometrische methode naar streeft, zijn slechts waarschijnlijkheden, die aan de geometrie weliswaar hun methode te danken hebben, niet het bewijs.' *Geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus*: 'We bewijzen de wiskunde, omdat wij haar maken; als we de natuurzaken zouden kunnen bewijzen, dan zouden wij ze voortbrengen.' Wat dat laatste betreft luidt de moderne versie: we bewijzen in de natuurkunde voor zover we de verschijnselen voortbrengen.[5] Of weer anders gezegd: ook de primaire waarnemingen van de fysica zijn al voor het menselijk verstand voorbewerkt, bij voorbeeld door middel van meters. De klok en de thermometer zijn de eerste tekstproducerende machines. De natuurkunde kan zo goed uit de voeten omdat alle verschijnselen in een eenduidige, menselijke taal zijn geregistreerd, of alleen maar in die taal bestaan. De natuurwetenschap is een tekstwetenschap bij uitstek. De enige onbemiddelde natuurwetenschap - of een tot mislukking gedoemde poging daartoe - wordt bedreven door die romantische dichters of realistische kunstenaars die de onmiddellijke ervaring van een astronomisch feit als de zonsondergang of een onbestemd gevoel direct willen verwoorden. Tot mislukken gedoemd, omdat de goede dichters weten dat zij hun ervaringen alleen in de voorgevormde clichés van de dichterlijke taal kunnen verwoorden. Woorden schieten te kort, of verraden op tragische wijze. Dat is dichterlijke, romantische tragiek, waar de echte natuurkundige geen last van heeft.

Eindnoten:

1 Ik wil hier in het licht stellen hoeveel ik te danken heb voor deze en volgende paragrafen aan een lezing van Maarten van Nierop die ik in 1970 in Groningen had aangehoord. Ik bezit daarvan een gestencilde samenvatting, gedateerd januari 1972. Ik was de inhoud van de lezing vergeten, en ik ontdekte het stencil pas nadat ik dit hoofdstuk had geschreven. Ik denk dat hier sprake is van dat merkwaardige verschijnsel van onbewuste invloed. Ik ben het nu - ongemerkt - volkomen met Maarten van Nierop eens geworden. Uiteraard gaat het omgekeerde niet op; mijn uitwerking van zijn ideeën is daar te zelfstandig voor.

2 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII, Stuttgartt, Göttingen 1958, 'Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften' (1907-1910), blz. 148: 'Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er. Die Natur, der Gegenstand der Naturwissenschaft, umfasst die unabhängig vom Wirken des Geistes hervorgebrachte Wirklichkeit. Alles, dem der Mensch wirkend sein Gepräge aufgedrückt hat, bildet den Gegenstand der Geisteswissenschaft.'

3 K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, I, 1973, blz. 111-120; verg. Guthrie over de *logos* van Heraclitus, W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I, blz. 428: 'We have seen that the logos is both human thought and the governing principle of the Universe.' Daar begint de verwaandheid die sindsdien de filosofen zo berucht heeft gemaakt; tot en met de Wittgenstein

van de *Tractatus*: denken dat wat je zelf bedacht hebt in overeenstemming is met de (logische) structuur van de wereld!

4 Giambattista Vico, *The New Science*, vert. en inleiding Th.G. Bergin en M.H. Fish, Ithaca en Londen 1970, 'Introduction', blz. XXXV 'The pursuit of coscienza of the certain [= medeweten, "Erkennen des Erkannten"] is philology or history; the pursuit of scienza of the true or the common [het algemene] is philosophy.' Ook G. Tagliacozzo, *ed. Giambattista Vico, an International Symposium*, Baltimore 1969: J. Berlin, 'Vico's Concept of Knowledge', blz. 371 e.v.: 'Scienza kan alleen betrekking hebben op wat mensen hebben gecreëerd.'

5 G.B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (Napels 1708), vert. W.F. Otto, nawoord C.Fr. von Weizsäcker, Godesberg 1947 (Darmstadt 1963, 4, blz. 401) 'Nachwort': 'nun müssen wir es in umgekehrten Sinne lesen: weil wir Physikalisches beweisen können, können wir es auch hervorbringen. Die Technik unserer Tage ist der Beleg.'

[6]
Een onbeperkte opvatting van interpretatie

Ik zal nu in het kort de indeling van Mooij, al even genoemd in [4], doornemen om te kijken in hoeverre de types van interpretatie die hij onderscheidt beter te vangen zijn in mijn driedeling duiding, interpretatie en kritiek. Mooij onderscheidt drie hoofdtypen: *Beschrijvende* interpretatie, *situationele* interpretatie en *semantische* interpretatie. Alleen semantische interpretatie is voor mij interpretatie.

Tot de *beschrijvende* interpretatie worden gerekend: 1 een geschiedenis als van de Tachtigjarige oorlog - met de verschillende accenten die in de ene of de andere geschiedenis gelegd kunnen worden; 2 beschrijving in termen van een theorie, als van de natuurwetenschap, die interpretaties van optische en elektrische verschijnselen levert. Als voorbeelden van *situationele* interpretatie noemt Mooij: 3 het opvatten van iets ‘als gevolg of eventueel de oorzaak van iets anders’. Ik zou voor het laatste - en Mooij is het daar later mee eens - de term ‘verklaren’ willen reserveren, die ik als species van duiding opvat: want wie verklaart brengt zinvolle verbanden aan: het onverklaarde, het onverklaarbare verschijnsel, is immers voor wie wil verklaren een steen des aanstoots. 4 De ‘interpretatie (van verschijnselen) op grond van hun samenhang met andere verschijnselen’, waaronder menselijke handelingen ‘opgevat als reactie op bepaalde handelingen of gebeurtenissen: als middel tot de bevordering van een doel; als voortzetting van, of voorbereiding tot, andere handelingen; als betuiging van trouw of gezindheid, et cetera’. Deze handelingen worden dan beschreven zonder dat ‘het nodig is de bedoeling van iemand te kennen’. Aangezien interpretatie voor mij alleen mogelijk is als interpretatie van zo bedoelde zingeving, vormt deze manier van kenschetsen van handelingen voor mij een geval van duiding. Het maakt voor mij verschil of een handeling geïnterpreteerd wordt als betuiging van trouw, op grond van het herkennen van de conventies die tot de taaldaad ‘beloven’ behoren, of dat de zelfde handeling, tegen de bedoeling van de auteur in, wordt geduid als middel tot positieverbetering. Ik denk nu aan een leenman die zijn heer trouw betuigt en vervolgens tot baron bevorderd wordt. Interpretatie is niets anders dan het weergeven van de bedoeling van de auteur. Als de baron zegt dat hij, bij het betuigen van trouw, alleen zijn dienstbaarheid, en dus slechts altruïstische opoffering op het oog had, zonder verder strekkende bedoelingen,

kan de interpreet dat slechts registreren. Dat moet hij zelfs doen. Pas daarna kan hij het gedrag van de baron, tegen diens bedoeling in, duiden, waarbij hij hem van, misschien wel onbewuste, onoprechtheid moet beschuldigen. Er is nu een duidende tekst geproduceerd, die met de tekst van de baron onverenigbaar blijkt. De duiding wordt dan kritisch met de interpretatie vergeleken. Als de duiding wint, dan wordt de tekst van de baron onoprecht gevonden; de daarin gegeven edelmoedige motieven zijn niet de echte motieven, maar rationalisaties voor zelfzuchtig handelen. Bij een conflict tussen duiding en interpretatie wordt altijd schijn tegenover werkelijkheid gesteld. Het is mogelijk dat de duider optreedt als vertegenwoordiger van de historische wetenschap of van de sociologie. Hij zal dan opmerken dat iedereen altijd door zijn eigenbelang geleid wordt, en dat daarom elke belofte van trouw in feite geduid moet worden als middel tot positieverbetering.

Ethologen schrijven aan hun proefdieren geen intenties toe die van hun geduid feitelijk gedrag kunnen afwijken. Omdat dieren geen hoogontwikkeld taalgedrag kennen zoals wij, kunnen ze niet liegen of voorwenden, zo neemt men dan aan. Bij dieren kunnen handelingen dus wel bestudeerd worden los van hun geafficheerde motivaties. De behavioristen probeerden dat te doen voor menselijk gedrag, vandaar dat hun psychologie de aanhangers van een extensionele taalopvatting zo goed uitkwam. Maar menselijke gedrag kan niet los worden gezien van bedoelingen, innerlijke motivaties. Mensen hebben ‘zielen’, en dan is Verstehen onontbeerlijk. Ethologen en biosociologen beschrijven dierlijk gedrag - en als ze zich niet in kunnen houden ook menselijk gedrag - in termen van het nut voor het individu of voor de soort. Altruïsme wordt onder de tweede categorie gerangschikt. Wie het gedrag van apen in groepsverband beschouwt, kan het niet laten te spreken van machtsstrijd, ja zelfs van opportunisme als het gaat om coalities om een leider van zijn positie te beroven. Maar als we de taal van de apen beter zouden kennen, of de apen konden beter spreken, of ze hadden een goede retorische training gehad, dan zouden we wel wat anders te horen krijgen.

De mannetjesaap die nu, vanwege zijn succes bij de wijfjes, de wijfjes gebruikt om aan de top te komen, zou verkondigen dat hij zich inzette voor de emancipatie van de vrouw, de apen die zich verbinden om het mannetje ten val te brengen zouden dat doen om de gemeenschap van de tiran te bevrijden, de overwinnaar die, zelf tiran

geworden, nog groter wreedheden begaat, doet dat omdat hij de laatste resten van een burgerlijke mentaliteit moet uitroeien!

Duiding onderscheidt zich van interpretatie door deze ene distinctieve trek: de opgegeven bedoeling. Wie menselijk gedrag beschouwt naar de geafficheerde bedoelingen, interpreteert, wie menselijk gedrag beschouwt zodanig dat het in tegenspraak is met de geafficheerde bedoeling, duidt. Het onderscheid kan dus alleen gehanteerd worden bij menselijk gedrag; bij niet-menselijk gedrag is alles duiding. Interpretatie is niet mogelijk bij dieren, en dus helemaal onmogelijk bij de niet-levende natuur, zoals bij de beschrijving van het gedrag van planeten of een vallende ster. Daar is alleen duiding mogelijk.

Als iemand geen protest laat horen tegen de duiding, en dus zelf toegeeft dat hij eigenlijk zijn eigenbelang nastreeft, is er niets aan de hand. Het gaat om de tegenstelling: in schijn niet meer dan een belofte van trouw, in wezen middel tot positieverbetering. Uiteraard heeft het duiden pas zin als er een voorspelling aan wordt vastgekoppeld: ‘Wacht maar, straks wordt de hypocriet nog bevorderd tot baron’, of sterker nog: ‘Wacht maar, als hij eenmaal baron is, wat er van zijn trouw overblijft.’

Duiden wil, in tegenstelling tot interpretatie, zeggen: op grond van een vooroordeel dat, als het gefundeerd wordt, namen kan krijgen als gemeenplaats, ideologie, paradigma of theorie, zich een oordeel vormen over menselijk en niet-menselijk gedrag, zodanig dat men hoopt later triomfantelijk uit te kunnen roepen: ‘Zie je wel, ik had het wel voorspeld.’

Hiermee hebben we een overgang naar punt 5 van Mooij: ‘De interpretatie van historische gebeurtenissen in termen van het resultaat waartoe ze geleid hebben.’ Ik noem deze vorm van beoordeling van menselijk gedrag duiding voor zover het resultaat onvoorzien of averechts is: is het resultaat beoogd, dan wordt in een taal geuite bedoeling gerealiseerd, en daarmee de oprechtheid van de auteur bevestigd, wat de kansen op een tegenstrijdige duiding verzwakt.

We moeten hier alweer oppassen en niet te snel zeggen dat bij voorbeeld het centralisme in Frankrijk een averechts gevolg is van de Franse revolutie, want het centralisme werd door de Franse revolutionairen bewust bevorderd. Het gaat hier om een negatief oordeel over goede bedoelingen, en wel door een causaal verband te leggen tussen bedoelingen en onbedoelde gevolgen. Wie dus zegt dat het centralisme de bewoners van de regio uitbuit en onderdrukt, en dat

daarmee onbedoeld de idealen van de Franse revolutie, vrijheid, gelijkheid en broederschap, geschonden zijn, verklaart, duidt, en dat wil zeggen: hij heeft voor zijn causale historische bewering de een of andere triviale vorm van wetmatigheid nodig die, net als spreekwoorden, ad hoc aangehangen kan worden, in casu dat revolutionairen, die per definitie in de minderheid zijn, zo veel macht nodig hebben om hun wil door te zetten dat zij altijd, als ze zo optreden, van bevrijders tot onderdrukkers worden. Hij heeft voor de reactie van de onderdrukten een ad hoc psychologische wetmatigheid nodig die zegt dat economische achterstelling en politieke onmondigheid de ware oorzaken zijn van de betoonde agressiviteit - en niet bij voorbeeld een Oedipus-complex of een generatieconflict. Uiteraard is deze duiding iets anders dan de interpretatie dat sommige revolutionairen in de regio er deze mening op na houden.

De ethiek onderscheidt sinds de Oudheid tussen bedoelingen en onbedoelde gevolgen. In de zevende eeuw voor Christus werd in de Griekse rechtspraak - de religie was nog lang niet zo ver - een onderscheid gemaakt tussen vrijwillige moord en ongewilde doodslag. Het is een van de schandalen van de leninistische ethiek dat met een beroep op wetenschappelijke noodwendigheid dit verschil genegeerd wordt. Goede bedoelingen van tegenstanders worden beoordeeld naar hun onbedoelde - objectieve - reactionaire gevolgen; men maakt dan een onderscheid tussen schijn en wezen, samengevat in de termen subjectief en objectief.[1]

Progressieve wetgeving tegen rassendiscriminatie valt niet uit te voeren als uitsluitend naar bedoelingen geoordeeld wordt. Het is immers nooit juridisch te bewijzen dat welstandbepalingen of toelatingseisen aan universiteiten ‘bedoeld’ zijn om negers te weren. Men let dan op de gevolgen, op ‘effects’ niet op ‘intention’. Ook hier dreigt terugval in barbarij, waarvoor de ‘objectieve’ sociologie mede verantwoordelijk is.

Duiding legt altijd een talige schematische voorstelling, op het hoogste niveau in de vorm van algemene waarheden of wetten, over menselijk gedrag heen, en probeert zo de waarheid over het gedrag te vinden. Interpretatie kijkt naar de regels die de acteurs van het gedrag misschien niet met zo veel woorden door hen zelf zo geformuleerd, expliciet of impliciet, volgen. De test voor het volgen van een regel is nu eenvoudig dat een actor, iemand die handelt of spreekt, met de geformuleerde regel geconfronteerd, zal beamen: ‘Inderdaad, zo wordt expliciet geformuleerd wat ik, misschien niet-

bewust, aan het doen was.' De regels moeten dus niet te onaardig klinken, te ontmaskerend, want dan zijn het wetmatigheden (waarop duiding berust) en dat is niet leuk voor de actor. Maar ook wie een voor de actor onaardige regelmaat formuleert (waar de actor tegen is), duidt. De vraag is of de duider zo ooit zijn gelijk kan krijgen. Want zelfs als de actor, na enig tegenstribbelen, het met de ontmaskerende duiding eens wordt - bij voorbeeld in het verloop van een psychoanalyse, en dit voorbeeld laat zien hoe moeizaam zo'n proces van bekering meestal is -, dan nog is alleen de actor bekeerd, de waarheid nog niet aan het licht gebracht. Mensen laten zich tot van alles bekeren. Vandaar dat regels zonder al te veel strubbelingen geformuleerd kunnen worden naar aanleiding van onschuldig of algemeen menselijk gedrag, als de regels van de grammatica en logica[2], en dan ook meteen het karakter van voorschriften of goede wenken krijgen. Waar hoeven ze dan niet meer te zijn, in tegenstelling tot de wetmatigheden die de duider formuleert.

Wie een ethisch verwerpelijk voorschrift geeft, bij voorbeeld: 'Stel je dienstbaarheid voorop als je promotie wilt maken', wordt cynisch gevonden. De retorica behelst een systeem van cynische regels om in alle gevallen je eigenbelang te dienen door andermans belang of het algemeen belang voorop te stellen, waaronder de straffende en verdelende rechtvaardigheid gerekend wordt, als die in eigen voordeel uitvalt. Maar dat betekent dat men bij interpretatie van teksten van retorisch getrainde sprekers - of sprekers waarvan men veronderstelt dat ze niet naïef zijn - verder strekkende bedoelingen mag betrekken, mits men aannemelijk kan maken dat de spreker hoopte of het niet erg vond dat die niet met zo veel woorden uitgesproken strekking toch tot de lezer/luisteraar doordrong, als in gevallen van ironie en allegorese. Willen bewijzen dat iemand liegt is daarentegen kritiek, want stelt duiding tegenover interpretatie.

Wetten staan tegenover regels, en regels zijn conventies, en conventies zijn exclusief menselijk.

We komen daarmee - we slaan punt 6 even over - bij 7 en 8, die door Mooij gerangschikt zijn onder het hoofdtype semantische interpretatie: 'Deze variant van het interpreteren kan onder meer worden toegepast op teksten, signalen en kunstvoorwerpen.' Onder 7 rekent Mooij de mogelijkheid van het bepalen van de betekenis aan de hand van conventies, decodering van een code. Onder 8 rekent Mooij die gevallen van semantische interpretatie waarin een dergelijke code ontbreekt of niet toereikend is.

Ik zal op punt 7 ingaan in [14] naar aanleiding van de taaldaadtheorie. Hier wil ik een voorbeeld geven van interpretatie op grond van ontbrekende conventies. De echtgenoot van een studerende vrouw roept naar boven: ‘Wil je je koffie op je studeerkamer hebben.’ De vrouw begrijpt de bedoeling en zij antwoordt: ‘Ik kom gezellig in de huiskamer koffie drinken.’ Ik neem aan dat er geen sprake is van regelmatig gedrag, en dat de liefhebbende echtgenoot alleen maar hoopte dat zijn vrouw zo zou reageren, omdat hij op dit moment behoefte had aan gezelligheid. De vrouw had dus geen steun aan conventies of gewoontes, maar begreep haar man omdat die twee nu juist die dag zo intiem van elkaar hielden.

De zin van de mededeling is zonder meer duidelijk, maar voor het begrijpen van de strekking was een speciale verstandhouding nodig. Het is in vele gevallen handig een onderscheid te maken tussen interpretatie van de conventionele illocutionaire kracht van een uiting, dus de aard of de strekking ervan, eventueel rekening houdend met niet-bedoelde, perlocutionaire gevolgen, en daartegenover interpretatie van de letterlijke tekst zelf. Aan de betekenis van de woorden ‘Ik kom morgen terug’ wordt niet getwijfeld, wel aan de aard van de taaldaad, de gesuggereerde strekking of de beste manier van reageren. Zo zijn voor- en tegenstander van allegorische interpretatie van een tekst het eens over de betekenis van de tekst zelf, maar de een bevestigt, de ander ontkent dat de tekst ook nog een tweede, verder strekkende maar door de auteur verborgen betekenis heeft.

Waarom is mijn strenge onderscheiding tussen duiding en interpretatie nu te verkiezen boven een opvatting als die van de existentialisten die *Interpretation des Daseins* gelijkstellen met interpretatie van teksten? Ook als het waar is dat bij duiding het vooroordeel, de theorie of de ideologie een constituerende rol speelt, dan geldt dit nog niet voor interpretatie. Mooij merkt op: ‘Het komt voor dat interpretaties *en cascade* optreden, dat wil zeggen dat zij zelf voorwerp van interpretatie zijn.’ Als we als extreem voorbeeld van duiding nemen punt 2: ‘beschrijving in termen van een wetenschappelijke theorie’, waaronder dan vooral die van de natuurwetenschap, dan moet het toch duidelijk zijn dat semantische interpretatie van de tekst waarin deze natuurwetenschappelijke theorie gegoten is, als ze al moeilijkheden oplevert, toch moeilijkheden van geheel andere aard moet opleveren dan die de natuurwetenschapper ondervond toen hij de tekst schreef. Met andere woorden: semantische interpretatie is van een andere orde, het is, zo men wil, metataal, talige interpretatie

van een talig feit, waarbij het talige feit van de eerste orde duiding is.

Alle duidingen bestaan bij de gratie van een vooroordeel dat over de werkelijkheid, het veld van onderzoek, dat wat de duider interesseert, een netwerk legt van door woorden aangeduide karakteristieke trekken en wel zodanig dat men kan zeggen dat het vooroordeel op zijn minst bepaalde feiten naar voren haalt, ten koste van andere feiten, en maximaal de feiten zelfs exclusief creëert. Dat laatste wordt beweerd naar aanleiding van natuurwetenschappelijke theorieën. Maar deze beperking geldt in principe niet voor interpretatie, als we die opvatten als 'Erkenntnis des Erkannten', of eenvoudig als adequate weergave, in parafrase of citaat, van de opinie van de auteur. Dat wil niet zeggen dat er geen theoretische reflectie over interpretatie is - er is zelfs te veel van - maar een theorie over interpretatie zal niet meer mogen zijn dan een systematische beschrijving van wat iedereen doet als hij interpreteert, en als zodanig binnen het kader van de common sense moeten blijven. De theorie van interpretatie bestaat dan uit voorschriften: 'Gebruik het in de semiotische theorie gedefinieerde verschil tussen symbool en index als je je bewust wilt maken of je interpreteert of duidt, want wie interpreteert let op de betekenis van symbolen, wie duidt let op wat verraden wordt door middel van indices', en verder verstandige raad als: 'Denk eraan dat je de gewoontes van de auteur erbij betrekt als je wilt weten van welke aard zijn uiting is, en de voorkennis van zijn publiek.' Dit gedeelte van de theorie vergemakkelijkt het vinden van de juiste interpretatie - zonder haar ooit automatisch voort te brengen - en hoort dus tot de inventio. De theorie voorziet voorts in de technische termen van grammatica en retorica en hun moderne varianten, waaronder de terminologie van de filosofie, en die worden uitsluitend gebruikt om met vrucht over voorgestelde interpretaties te kunnen discussiëren. Ze horen dus, net als de logica zelf, tot het judicium. Bij voorbeeld: 'Ik vat deze zin op als voorwaardelijke bijzin; die uitdrukking als metafoor.' De termen hoeven niet precies gedefinieerd te zijn, en ze moeten ook wel vaag blijven. In geen geval vergemakkelijkt de juiste term de interpretatie zelf, ze dienen slechts ter rechtvaardiging achteraf. Een theorie die opgevat wordt als een raster dat de interpretatie zelf naar voren brengt - naar natuurwetenschappelijk voorbeeld - levert een controleerbare vertekening. Zo'n theorie heeft, zoals Mooij dat noemt in een ander artikel, een zoeklichtfunctie.[3] Als zodanig kunnen theorieën nuttig zijn. Ze komen wat functie betreft overeen met de gemeenplaatsen die voor

duiding onontbeerlijk zijn. Theorieën die voorschrijven naar parallellisme te zoeken en dan de vorm tot hoofdzaak verheffen, en de rest, waaronder thema's en gedachten, kortom de inhoud tot bijzaak verklaren, zijn eenzijdige interpretatietheorieën. Zij onderscheiden zich van duidingstheorieën die alleen zin hebben als ze tegen een intentie ingaan.

Daarentegen zijn duidingstheorieën theorieën die voorschrijven dat de ware betekenis van een tekst te zoeken is in de ideologie, voor zover er dan, in psychoanalytische of marxistische zin, in het proces van duiding een tekst te voorschijn komt die een andere inhoud of strekking heeft dan de geduide tekst zelf. De tekst wordt in dergelijke gevallen als niet-bedoelde allegorie behandeld.

Nu doet de tweedeling interpreteren en duiden denken aan de tweedeling Verstehen en Erklären. Dat is juist, en, ook al kan uit de toon waarmee ik over duiding in het algemeen praat blijken dat voor mij duiding en kritiek theoretisch veel hachelijker en bevooroordeelder zaken zijn dan interpretatie, er is geen sprake van dat ik in de menswetenschappen of in de menselijke omgang de duiding zou willen uitbannen. Integendeel, het is de continue bezigheid van elk sprekend en denkend wezen. Verstehen is exclusief aan de menswetenschappen voorbehouden, maar hoeft niet diepzinnig opgevat te worden, het is niet meer dan het kritiekloos weergeven van de opinie van de ander.

Alleen menselijke artefacten kunnen geïnterpreteerd worden, dat wil zeggen dat ze naar de bedoeling van de auteur beschreven moeten of kunnen worden. Maar dat geldt dan niet alleen voor teksten maar voor alle menselijke produkten: zagen, stoelen, bruggen, motoren en ook instituties worden adequaat beschreven volgens hun bedoeling, die meestal samenvalt met hun functie. Het is dus mogelijk een pomp adequaat - objectief - te beschrijven naar zijn functie, en daarbij teleologische zinnen te gebruiken als: ‘Om nu te zorgen dat (of dat niet).’

Dat is Mooijs punt 6, de indeling die ten slotte aan de beurt komt: ‘Zo wordt bij voorbeeld de hartslag geïnterpreteerd op grond van de functie ervan voor het behoud van het organisme, het gedrag van insekten op grond van hun functie bij de bevruchting van planten, bepaalde staatsrechterlijke handelingen op grond van hun plaats in een staatsrechterlijk bestel.’ Dat geloof ik niet helemaal, ik geloof wel dat insekten aangetrokken worden door de rode kleur of de geur

van een bloem, maar ik geloof niet dat het de functie van de kleur of de geur van de bloem is om insekten aan te trekken, noch dat het de functie van het insekt is om planten te bestuiven. Een dergelijke duiding van niet-menselijk gedrag is, denk ik, in strikt darwinistische zin nog veel te teleologisch. Het is allemaal maar zo'n beetje toevallig zo gekomen. Wie het hart als een pomp beschrijft bezigt een vergelijking. Maar een dergelijke teleologische beschrijving kan volkomen adequaat zijn bij de beschrijving van een pomp als mensenwerk.

Eindnoten:

1 K. van het Reve, *Het Geloof der Kameraden*, Amsterdam 1969, blz. 182: 'Wij raken hier de primitiefste en misschien wel meest barbaarse kant van de wereldbeschouwing: de gedachte dat het *morele* oordeel over iemands gedrag alleen of althans vooral uit de *gevolgen* van zijn daden voortvloeit, en niet of in veel mindere mate, uit zijn bedoelingen, zodat iemand die "subjectief" het goede wil, maar "objectief" het kwade bewerkstelligt, *moreel* veroordeeld wordt.' Vergelijk Lukács over de geschiedenis van de moderne filosofie, G. Lukács, *Werke* 9, Neuwied 1962, *Die Zerstörung der Vernunft*, Vorwort, blz. 10: 'Eine der Grundthesen dieses Buches ist: es gibt keine "unschuldige" Weltanschauung...' Blz. 11: 'Bei aller gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingtheit dieser Inhalte und Formen ist die Fortschrittlichkeit einer jeden Lage der Entwicklungstendenz etwas Objektives, unabhängig vom menschlichen Bewustsein Wirksames.' Dat is op grond van wetmatigheden van de geschiedenis veroordelen of vrijspreken, dus een geval van 'objectieve' duiding tegenover interpretatie van 'subjectieve' bedoelingen. De titel is een samenvatting van het boek.

2 M. Black, *Models and Metaphors*, Ithaca, New York, 1976, 9, 'Following Unknown Rules', blz. 136 e.v.: als voorbeelden een stam die een plaats heeft die zo taboe is dat men er niet over spreekt. Dat vind ik geen goed voorbeeld. Zijn andere voorbeeld is ontleend aan het schaakspel. Alle voorbeelden, van Wittgenstein en navolgers, die willen duidelijk maken wat het ontdekken van regelmaat is, c.q. van regels, iets wat dan gelijkgesteld wordt met 'begrip', liggen op neutraal terrein, bij voorbeeld het ontdekken van regelmaat in een reeks getallen of figuurtjes. Zie het amusante voorbeeld in H. Koningsveld, *Het Verschijnsel Wetenschap*, Meppel 1976, hfst. V, 'Begrip en Waarneming', blz. 126 e.v. Maar dit gelijkstellen van begrip en ordening van reeksen verschijnselen is afkomstig uit het brein van bêta's. De voorbeelden zijn neutraal op het gebied van ethiek, moraal of gevoel van eigenwaarde. Daarentegen het bezwaar van Sextus tegen 'onzichtbare' oorzaken: 'Als hij bloost schaamt hij zich.' Is blozen een index van schaamte? Medisch gezien is blozen een index van bloedstuwing naar de wangen, en kan dus veroorzaakt worden door warmte of kou, inspanning, ziekte en dergelijke. Kan een onpartijdig waarnemer A vaststellen of iemand uit schaamte bloost, door eerst alle andere oorzaken te elimineren (zoals een arts dat doet bij het stellen van een diagnose op grond van dubbelzinnige symptomen) of moet hij de situatie erbij betrekken: B heeft net een obsceniteit gehoord. Heeft hij dan gelijk gekregen als hij vervolgens ook nog vaststelt dat iemand regelmatig bloost na het horen van obsceniteiten? Nee, de instemming van B blijft nodig. Ook als alle schijn tegen B is, behoudt B het recht vol te houden dat hij zich nergens voor schaamt. Niemand heeft het recht over iemands innerlijk gevoel wetenschappelijke uitspraken te doen, al heeft iedereen het recht, na voorzichtige afweging, het aannemelijk te vinden dat iemand liegt of voorwendt, als hij ontkent wat voor de buitenstaander een evidente regelmaat in zijn gedrag lijkt. Maar wetenschappelijk bewezen is er niets. Dit geldt voor elke nietverstehende psychologie of sociologie.
De manier van benaderen van deze wetenschappen is hiermee niet veroordeeld, wel de exclusief wetenschappelijke pretentie. Als het om de constatering van voor het subject onaangename regelmaat in zijn eigen gedrag gaat is dat een beschuldiging en moet de beklaagde kunnen ontkennen: 'Nee, ik schaamde mij niet', 'Nee, het was niet agressief bedoeld', 'Nee, het was wel agressief bedoeld, maar ik had daar goede redenen voor', en, hoe vervelend ook, als A constateert dat iemand telkens weer zit te pesten, de geconstateerde regelmaat is niet voldoende bewijs.

3 J.J.A. Mooij, 'Lezen en Literaire Theorievorming', in: *Lezen en Interpreteren* (feestbundel Dresden), *Forum der Letteren*, sept. 1979, blz. 205.

[7]
Allegorie

De bezwaren tegen het onware of immorele karakter van literatuur zijn al haast even oud als de homerische gedichten zelf, tenminste als we aannemen dat de Muzen in het *Proemium* van Hesiodus' leerdicht de *Theogonia* een toespeling maken op het onware heldenepos, wanneer zij Hesiodus bij zijn dichterwijding vertellen:

> '*Wij weten veel leugens te vertellen lijkend op de waarheid*
> *wij kunnen, als we dat willen, de waarheid doen klinken*.'[1]

Daarmee is een dubbelzinnige houding tegenover de literatuur aan het licht gebracht, die ook bij Homerus wel te onderkennen valt, maar daar kennelijk geen problemen oplevert. Enerzijds wil Homerus léren, door, met hulp van de Muzen, de heldendaden van het voorgeslacht zo nauwkeurig mogelijk te vereeuwigen, en anderzijds behagen - of fascineren -, en dat behagen houdt in dat Homerus andere barden zal willen overtreffen door het verhaal zo effectief, zo mooi mogelijk te vertellen.[2] Ook de Joegoslavische barden die in de jaren dertig door Parry en Lord werden bestudeerd, omdat hun manier van compositie zo op die van de homerische gedichten zou lijken, hebben een dergelijke dubbelzinnige houding tegenover hun stof; zij veranderen, sieren op, naar eigen talent en naar de eisen van het publiek, maar treden tegelijkertijd op als historici, die zich soms uitgebreid willen documenteren, en dan bij voorbeeld ontmoedigd kunnen raken als het slagveld dat zij zo vaak bezongen hebben bij eigen aanschouwing veel kleiner blijkt dan zij dachten, en ze geen bron met gouden kettingen zien.[3]

Ook een verteller van anekdotes kan het probleem ontmoeten: op een gegeven moment doet het er niet meer toe of het ‘echt zo gebeurd’ is, alleen het goed vertelde telt; hij volgt de poëtische raad op van Horatius: *vera miscere falsis*, ‘waarheid met onwaarheid vermengen.’ Kennissen, vrienden en vriendinnen van elke dichter of romanschrijver hebben reden zich te verheugen of zich gekwetst te voelen, omdat elke schrijver van fictie zijn eigen ervaringen met mensen, vaak alleen voor die mensen herkenbaar, via literaire schemata verwerkt. Elke roman is een beetje een sleutelroman. Het gaat er echter om of het ‘waar gebeurde’ aanleiding is of rechtvaardiging voor het schrijven. Daarin zit het verschil tussen fictie en geschiedenis, een onderscheid dat pas voor het eerst bewust door Herodotus wordt gemaakt. De historicus is bereid het goede verhaal eventueel op te offeren voor het ‘zoals het echt gebeurd is’.

Hesiodus koos natuurlijk voor de Waarheid in zijn Leerdicht over het ontstaan der Goden, en ook de eerste Ionische filosofen die zelfstandig op zoek gingen naar de oorsprong, het principe der dingen, kwamen er natuurlijk al snel toe om de homerische gedichten te verwerpen, en wel op grond van twee criteria: dat van de waarheid, en dat van het zedelijk gedrag. Wanneer het gaat om het gedrag van bewonderde superieuren vallen die twee criteria samen: het moet onwaar zijn dat die held, die god, zich zo onwaardig zou hebben gedragen. Het onzedelijk gedrag van de homerische goden werd in het bijzonder doelwit. Maar er waren natuurlijk steeds geesten die gevoelig bleven voor de schoonheid van Homerus, of het traditionele erfgoed niet en bloc wilden verwerpen, terwijl zij zich toch niet los konden maken van de overtuigingskracht van de filosofische en wetenschappelijke argumenten. Bij deze conservatieven of vrijzinnigen (religieus vrijzinnigen zijn zo conservatief dat zij de oude geloofswaarden niet durven opgeven, ondanks het feit dat zij de bezwaren ertegen wel moeten onderkennen) is voor het eerst de allegorie als redmiddel opgekomen. Al in de zesde eeuw zou de filosoof Theagenes van Rhegium de taak op zich hebben genomen Homerus te redden door achter een verwerpelijk geachte eerste betekenis een verborgen betekenis, *hyponoia*, te zoeken, die beter bij zijn eigen overtuigingen paste. Dat kón Homerus niet bedoelen of menen...![4] De aandrift tot allegoriseren is kritisch, dat wil zeggen men plaatst een begrepen tekst in een context en constateert dat er iets niet klopt. Tekst en context zijn relatief dank zij het principe van het wisselend generalisatieniveau; elke tekst is een deel van een context. Dus een

tekst van Homerus heeft als context de hele Homerus, of de *Ilias*, of een boek van de *Ilias*, maar een tekst staat ook in context met andere teksten, het epos, de Griekse literatuur, en, in laatste instantie, de al dan niet uitgesproken, actuele of potentiële, teksten die de wereld van de overtuigingen van de lezer vormen. De allegorie plaatst een tekst in deze laatste context; en de homerische allegorist constateert dan, net zo kritisch als de filosofen, dat de in de tekst van Homerus uitgesproken overtuigingen niet corresponderen met de eigen, filosofische, religieuze of morele overtuigingen. Maar anders dan de criticus, die op grond van dit verschil het werk veroordeelt, probeert de allegoricus het werk te redden door aan te nemen dat de schrijver, Homerus, die hij immers zo bewondert, dit niet letterlijk bedoeld kan hebben, en de allegorist herstelt dan de correspondentie door eigen opvattingen in een verborgen, tweede, eigenlijke, betekenis, terug te vinden. Uiteraard kunnen teksten met allegoriserende bedoelingen geschreven zijn, en de hyponoia, de verborgen, eigenlijke betekenis, kan dan ook nog al dan niet met de overtuigingen van de lezer overeenkomen. Kenmerkend voor de homerische - en bijbelse - allegorie is echter dat men een correspondentie met *eigen* overtuigingen zoekt en vindt, en dan, naïef, ook aanneemt dat deze tweede betekenis bewust zo door de schrijver bedoeld is. Een variant is dat de schrijvers van het Oude Testament nog niet konden weten dat alles wat zij schreven een verborgen betekenis had, die typologisch vooruit zou wijzen naar de vervulling in het Nieuwe. In dat geval was God als inspirator wel op de hoogte. Deze schrijvers waren dus deels onbewuste profeten. Van die mogelijkheid, dat er een instantie kan optreden, de Geschiedenis, of het Onbewuste, die onder een tekst verborgen bedoelingen kan aanbrengen, maakt de moderne marxistische of freudiaanse allegorie gebruik.[5]

Naast het gebrek aan correspondentie met de context van eigen inzichten kan ook een incoherentie in de tekst de lezer opvallen. Vaak vormt het gebrek aan correspondentie met eigen inzichten de aanleiding, en in een vermeend gebrek aan interne coherentie wordt dan de rechtvaardiging voor de allegorie gevonden: men is dus niet tevreden met de tekst zoals hij er staat, maar men wil de auteur toch niet van slechtheid of domheid beschuldigen. Men heeft de keus, om de coherentie te redden, tussen de tropen metafoor en ironie (hij kan het niet zo letterlijk bedoelen, c.q. niet zo ernstig menen), waarbij de allegoricus voor de ernst van de schrijver kiest, en dus voor de consequente metafoor.[6] Van belang is dat ook in al deze gevallen interpre-

tatie vóór kritiek komt. De tekst zelf is goed begrepen, de eerste betekenis is zelf niet problematisch. Het probleem ontstaat pas als men de tekst in een context plaatst, en zich daarbij, wat de homerische en bijbelse allegorie betreft, afvraagt: 'Wat is de betekenis *voor mij*, voor de mens van deze tijd?'

De klassieke filologie is ontstaan in verzet tegen de allegorie. De filologen betogen dat de door de allegoristen gevonden tweede betekenis om historische redenen nooit door de auteur bedoeld kan zijn. Aan de grote Alexandrijnse filoloog Aristarchus wordt het motto toegeschreven: 'Homerus uit Homerus verklaren'[7]; het is dan de taak van de filoloog de culturele afstand die de leerling scheidt van de tekst uit het verleden te overbruggen. Die situatie treedt ook op als een leermeester een tekst uitlegt aan leerlingen die nog in eigen cultuur moeten worden ingewijd. Zijn taak reikt niet verder dan die van een vertaler uit een vreemde al dan niet comtemporaine cultuur. Men neemt aan dat de tekst in zijn eerste betekenis begrijpelijk en bevredigend was voor het publiek waarop de schrijver oorspronkelijk mikte. Interne incoherenties worden uit de ontstaansgeschiedenis verklaard, zo werkt de wetenschappelijke Homeruskritiek en naar dit voorbeeld in de negentiende eeuw de vrijzinnige 'hogere' bijbelkritiek.

Eindnoten:

1 Hesiodus, *Theogonie*, 27-28.
2 H. Maekler, *Die Auffassung der Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen, 1963, blz. 10 e.v.
3 M. Braun, *Das Serbokroatische Heldenlied*, Göttungen 1961, [3] 'Die gesteigerte Wirklichkeit', blz. 28 e.v.
4 J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, Aubier 1958, hfst. 3, 'La Naissance de l'Exégèse Allègorique', blz. 95 e.v.
5 R. Tuve, *Allegorical Imagery, some medieval Books and their Posterity*, Princeton 1966, hfst. 'Imposed Allegory', blz. 221-2: 'In the largest category of examples wherein historically later events have filled ancient images with unanticipated allegorical meanings, the problem disappears. Where Typology is in question, God Himself is conceived as the author of the relation between history's literally true events and the meanings they figure forth...' Melchisedek bij voorbeeld geeft Abraham brood en wijn, Izaak draagt het hout voor zijn offer enzovoort: 'All these examples of the "letter" of history are conceived as embodying their meanings when they happened, even though those who enacted or recorded them could not read these meanings, which were yet to be revealed when later also literal historical events drew the veil from truths always there but hidden.' Ook Auerbach wijst op dit verschil tussen typologie en allegorie: de letterlijke, historische betekenis blijft zijn eigen waarde behouden naast de oneigenlijke betekenis, die door een ander historisch feit - het optreden van Jezus - werd geopenbaard: E. Auerbach, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern/München 1967, blz. 109 e.v.: 'Typological symbolism in medieval literature'. Een opmerkelijke overeenkomst met Lukács in *The Historical Novel*, blz. 61: 'For in the field of theory and historiography only historical materialism is capable of intellectually unearthing this basis of history, of showing what the childhood of mankind was really like. But what in Morgan, Marx and Engels was worked out and proved with theoretical and historical clarity, lives, moves and has its being poetically in the best historical novels of Scott.' Dat is de grond voor de verering door Marx en Engels van Balzac, zij zien in zijn romans een prefiguratie van hun eigen opvattingen. Voor de freudiaanse (en jungiannse) allegorese, J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, blz. 69-70; zie hfst. I [25].
6 J.P. Guépin, *Doorkruiste Verwachtingen*, blz. 200 e.v.
7 R. Pfeiffer, *Geschichte der Klassischen Philologie*, (vert. uit het Engels), Hamburg 1970, blz. 276-7.

[8]
Filologie

De filoloog levert de leerling feiten van grammaticale en lexicale aard en historisch/mythologische realia, benevens eventueel de noodzakelijke filosofische, ideologische en poëticale achtergronden. Deze vorm van uitleg, waar het klassieke commentaar in uitblinkt, beoogt het 'Erkennen des Erkannten' op het idiografische niveau. Discussies over strekking en de waardeoordelen worden in een meer essayistische Inleiding behandeld. Er wordt kennelijk een meer discutabele status aan verleend. Dat betekent dat men - en meestal terecht - erop vertrouwt dat de grammaticale betekenis objectief kan worden vastgesteld, zonder vooringenomenheid ten aanzien van de strekking van de boodschap. Op dit niveau is er geen sprake van een hermeneutische cirkel.

De Duitse Hermeneutik gaat uit van de cirkelgang van het begrijpen, zoals die door de theoloog Schleiermacker voor het eerst om-

streeks 1800 is geformuleerd. De zogenaamde hermeneutische cirkel leert in zijn meest onschuldige vorm dat men eerst het geheel moet begrijpen voor men de delen kan begrijpen, maar men moet eerst de delen kennen voor men het geheel kan begrijpen. Men kan het probleem bagatelliseren, door in plaats van de metafoor van de cirkel een zigzag weg, of de optimistischer spiraal, of het proces van ‘trial and error’ voor ogen te stellen.[1] In de dynamiek van de lineaire (chronologische) lectuur of ook van het luisteren is er een weg van ‘hé’ naar ‘o ja’; men stelt hypotheses op die verwachtingen wekken, die dan al dan niet gefalsifieerd, doorkruist worden bij verdere lectuur. In een zo kort mogelijk voorbeeld: ‘Hij sloeg haar... gade.’ We stellen een hypothese op voor de voortgang van de tekst. Maar een geniale schrijver, bij voorbeeld van een detectiveroman, zal ons willen verrassen door onverwachte wendingen. Op dit niveau, dat van de eerste lezing, is geen interessante tekst coherent. De hermeneutische cirkel, die uitgaat van het postulaat van de coherentie van de tekst, treedt op het door de hermeneutici aanbevolen niveau pas op bij herhaalde lectuur, wanneer gestreefd wordt naar een samenvatting van het geheel; bij voorbeeld: ‘Jan sloeg Piets gade.’

Het lopend commentaar heeft niet de ambitie de hele tekst te interpreteren. Wel levert het parafrases die ertoe dienen de greep op de stof niet te verliezen. Theoretisch interessanter zijn die parafrases die gedachtensprongen overbruggen en dus expliciteren wat niet expliciet werd gezegd, maar wellicht wordt gesuggereerd. Deze parafrases zijn ook hier een didactisch hulpmiddel. Ze zijn vooral nodig bij dichters die uitmunten in het sterke vers en het grootse gebaar, ik denk speciaal aan de ‘pindarische’ traditie: Pindarus zelf, en Gray, Hölderlin, Rilke's *Duineser Elegien*, Dylan Thomas en anderen. Dat dergelijke parafrases controleerbaar zijn - als gewoonlijk vaker controleerbaar onjuist dan juist, dat wil zeggen: men weet wat de tekst niet betekent, en dus vaag wat de tekst wel betekent - pleit voor de mogelijkheid van onbetwistbare interpretatie, zij het voorlopig globaal. Grote meningsverschillen wijzen op onbegrijpelijkheden in de tekst, niet op het nutteloze van de poging.

Een plausibele parafrase van een op het eerste gezicht onbegrijpelijke tekst levert een plotseling inzicht, net als een juiste vertaling, vaak gepaard gaande met de gedachte: ‘Hoe kon ik zo dom zijn dat ik dat niet eerder zag’, en: ‘Wat mooi dat iets zo banaals, simpels, zo onverwacht, complex, gezegd werd.’ Evenwel, in bepaalde gevallen,

als de parafrase een aspect doet oplichten, door aan een tot nu toe verwaarloosd detail beslissende betekenis toe te kennen, lijkt dit inzicht sprekend op een ‘zien als’. Dan blijven andere zienswijzen mogelijk omdat er geen regel gegeven kan worden die de ene interpretatie boven de andere bevoordeelt. Als de interpretaties elkaar niet uitsluiten is er geen probleem. Maar het karakter van ‘zien als’ maakt het begrijpelijk dat in bepaalde gevallen, en juist in de grootste kunstwerken die nu eenmaal aan veel pogingen tot interpretatie zijn blootgesteld, interpretaties aan modes onderhevig kunnen zijn.

Het is voor iemand die door het nauwkeurig volgen van argumenten die, als het ware met een aanwijsstok, bepaalde passages als doorslaggevend in het licht stellen, wordt bekeerd van de ene opvatting tot de andere, een fascinerende ervaring om te zien hoe, nu een kernpassage anders opgevat wordt, alle of de meeste details anders gaan functioneren. Die ervaring is wel degelijk verwant aan de ervaring die de beschouwer van Wittgensteins haas/eend heeft.[2] In deze gevallen, die de bij uitstek discutabele plaatsen vormen en als zodanig bij klassieke teksten waar commentaar op commentaar geschreven wordt te herkennen zijn, is de situatie zo dat een visie op de strekking van de tekst de interpretatie van de details beïnvloedt en omgekeerd. Hier is dus de hermeneutische cirkel werkzaam. Met nadruk zeg ik erbij dat dit geen pleidooi voor relativisme is. De wisselende ervaring treedt op bij sommige passages, niet bij alle, en sommige discussies hebben tot onbetwistbare conclusies geleid, en dat wil zeggen dat interpretaties in de vorm van hypotheses ten slotte geverifieerd of gefalsifieerd konden worden. Zo wordt het verklaarbaar dat filologische commentaren klassiek kunnen worden en na een eeuw nog herdrukt worden. Nieuwe commentaren brengen dan niet altijd nieuws. De wijzigingen worden vooral veroorzaakt door wijzigingen in het kennisniveau van het publiek, de studenten vooral, waar het commentaar zich op richt.

Evenwel: bij teksten uit oude culturen kan uitleg ook op dit simpele niveau onzeker blijven door gebrek aan gegevens door de ongunst der tijden. Een principiële moeilijkheid is dat het niet altijd duidelijk is dát we iets missen. De zelfverzekerdheid van de classicus is schijn. Wel moet in het oog worden gehouden dat een tekst op een andere manier goed of slecht interpretabel is dan duiding van een gebeurtenis in de werkelijkheid. De mogelijkheid om een voorval dat je zelf hebt meegemaakt in wisselend perspectief, ‘te zien als’ - bij voorbeeld de ochtend erna heel anders dan de avond ervoor - is veel van-

zelfsprekender. We kunnen dan zeggen dat de zelfde gebeurtenis twee verschillende teksten opleverde. Die teksten zelf zullen dan niet per se ook weer dubbelzinnig zijn.

De filoloog kan het gemakkelijk winnen van de allegoricus. Die overwinningen zijn in de geschiedenis twee keer, in elkaars verlengde, behaald: in de alexandrijnse filologie sinds de derde eeuw voor Christus, en in de humanistische filologie sinds de renaissance. De filoloog hoeft de allegoricus slechts uit te dagen te bewijzen dat de allegorische tweede betekenis historisch gezien mogelijk is en de allegoricus moet dan ook nog bewijzen dat zijn betekenis ook noodzakelijk de enig juiste is. Die tweede hindernis kan hij nooit nemen als de door de filologen vastgestelde betekenis genoeg plausibel is: er staat gewoon wat er staat. Met andere woorden, de filoloog is sneller tevreden met de gevonden, historische eerste betekenis, ook als die tegen zijn opvattingen indruist. Hij beperkt zich dan tot *interpretatie* en laat *kritiek* in het midden. Dat wil zeggen dat hij zich beperkt tot het objectief vaststellen van de in de tekst uitgesproken of gesuggereerde overtuigingen, zonder zich uit te laten over de betekenis voor hém. Pas als hij de behoefte heeft, of voor de noodzaak staat, zijn werk moreel te rechtvaardigen zal hij wijzen op de eeuwigheidswaarde van de strekking. Aangezien de moraal van de literatuur uit gemeenplaatsen bestaat kan dat meestal wel, tenzij het publiek dogmatisch in het heil van ondeugd gelooft. De filoloog constateert wel de meer specifieke overtuigingen, hedonistisch, heidens, christelijk, homoseksueel, die hem niet bevallen of die hij niet deelt, maar hij bestrijdt ze niet. Hij kan ze uit didactische overwegingen negeren, of ze zelf door een soort verdringing niet opmerken. Het is verkeerd, het komt voor, vooroordelen kunnen verblinden maar beter is bewust bagatelliseren. De filoloog heeft de neiging om literatuur die hij ondanks de door hem niet aangehangen overtuigingen toch bewondert - Homerus, Lucretius, Dante, Brecht - wat de overtuigingen betreft niet au serieux te nemen, dit in tegenstelling tot de allegoricus. Hij bewondert literatuur dan als ostentatieve tekst vanwege de kunstgrepen, als esthetische kunstwerken. De allegoricus neemt literatuur wel au serieux maar zoekt in de schrijver om die reden te veel zijn evenbeeld. Hij ontmoet dan, als Narcissus, zich zelf. Een tussenpositie neemt degeen in die van literatuur wil leren, op zijn minst hoe de overtuigingen van anderen in elkaar zitten, ook al kan hij het er op rationele gronden niet mee eens zijn.

Met zuivere interpretatie kan worden volstaan bij teksten waar-

van de ware betekenis niet direct maatschappelijke gevolgen heeft. Dat neemt niet weg dat elke tekst wel ergens voor gebruikt kan worden, zeker wanneer hij in een culturele traditie autoriteit heeft gekregen. Een tekst van Homerus kan gebruikt worden bij de slechting van een grensgeschil - dan krijgt hij juridische status - of als ware beschrijving van de godenwereld en krijgt dan theologische status. De tekst kan voor veel meer doeleinden worden gebruikt, ethische, of als oefening in het Grieks, of als voorbeeld van beschaafde omgangsvormen. Maar vanouds concentreren de filologen zich louter op interpretatie. Literaire teksten worden dan vanzelf in academische context gedefinieerd als teksten die door functieverlies (verg. de literaire faculteit met het Kunst Museum) voor ons niet relevant zijn - een ongelovige leest de bijbel ‘als literatuur’ - althans, we moeten ons op wetenschappelijk niveau aan hun eventuele Wahrheitsanspruch onttrekken (‘Avoid the company of those who read te Bible for its prose’). De filoloog kan de aanwezigheid van het Appell-karakter - als conventionele illocutionaire kracht - vaststellen, maar hij kan zich in het algemeen in zijn studeerkamer daaraan onttrekken, hij moet wel, eenvoudig door de diversiteit van het aanbod. Literaire teksten zijn gedeeltelijk niet assertief. Omdat in tegenstelling tot juridische en theologische teksten literaire of historische teksten in hun boodschap niet relevant zijn voor geïnstitutionaliseerde delen van de samenleving, hebben zij geen Paus der Critici of Hoge Raad nodig die een bindende interpretatie kan opleggen.

Dat wil niet zeggen dat het werk van de filoloog niet door een belang geleid wordt. Dat kan zijn dat van een wetenschappelijke carrière. Hij wordt dan beoordeeld naar zijn filologische nauwkeurigheid, niet naar het belang van de door hem gevonden waarheden. Die carrière wordt mogelijk gemaakt doordat een overheid of instituut daarvoor subsidie verleent en dus, kan men aannemen, in een dergelijke studie een belang ontwaart. Maar gelukkig hoeft de filoloog zich nog niet te verantwoorden voor het maatschappelijk belang van zijn specifieke werkzaamheid. Het belang van zijn werk kan door het wisselend generalisatieniveau globaal zijn; het hoogste is de eer die de natie stelt in het beoefenen van wetenschap. Door de onafhankelijkheid die de filoloog gelaten wordt kan hij zich in zijn keus laten leiden, niet door het belang van de tekst die hij wil bestuderen, maar bij voorbeeld door het feit dat een tekst nog niet goed uitgegeven is, terwijl het resultaat van het werk zal zijn een tekst die wetenschappelijk betrouwbaar is; of voor een college kan een -

oninteressante - tekst uitgekozen worden die uitermate geschikt is om filologische en hermeneutische problemen te demonstreren.

Een filoloog als Housman koos uit puriteinse schroom het astronomische epos van Manilius wiens enige verdienste, ook voor hem, was dat de dichter zo goed sommetjes in hexameters kon maken. Maar dat wil niet zeggen dat Housman, de dichter van *The Shropshire lad*, zich bij de filologische bestudering van grote literatuur door zijn enthousiasme liet verblinden. Het feit dat iemand een tekst kiest om te bestuderen of te lezen kan onafhankelijk zijn van het feit of die tekst iets voor hem betekent; dat geldt voor elke vrije wetenschapsbeoefenaar.

De situatie ligt anders voor diegenen die wel de keus van de tekst zelf direct voor subsidiënten of een publiek moeten verantwoorden. Dat zijn, waar het om strikt literaire teksten gaat, tegenwoordig alleen de regisseurs van toneelwerken. Ook zij zijn steeds gedwongen de betekenis voor de mens van nu voorop te stellen. Ook hier geldt, met een beroep op de eeuwigheidswaarde van literatuur, dat het heel goed mogelijk is dat een strekking die de filologen bevalt, het publiek van nu ook nog direct kan aanspreken. Voorts biedt een toneeltekst, die nu eenmaal als tekst niet compleet is, in schijn de regisseur ook vrijheden wat de strekking betreft. En als de opvatting van de regisseur, bij voorbeeld bij een niet-antisemitische opvoering van *De koopman van Venetië*, afwijkt van de auteursintentie, is dat geen bezwaar. Een toneelopvoering hoeft niet wetenschappelijk juist te zijn. Een geheel nieuwe opvatting van de *Prometheus* van Aeschylus of de *Bacchanten* van Euripides kan gezien worden als een nieuwe bewerking van het Prometheus- of Pentheus-*thema*. De regisseur treedt dan in andere concurrentieverhoudingen; hij rivaliseert met Aeschylus of Euripides, niet met de klassieke filologen, en hij kan dus ook ingrijpen in de tekst, of eigenlijk, hij zou het nog meer moeten doen. Helaas pretenderen regisseurs meestal ook dat zij, geleid door hun artistieke intuïtie, toevallig de ware betekenis van de geniale toneelschrijvers hebben doorgrond. Op dat moment maken zij zich in de ogen van de geleerden belachelijk.

Eindnoten:

1 Voor de ouderwetse, theologische opvattingen sinds Schleiermacher, zie H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, blz. 178 e.v.

2 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, blz. 194: Over de haas/eend-kop: ‘Und ich muss zwischen dem “stetige Sehen” eines Aspektes und dem “Aufleuchten” eines Aspektes unterscheiden’, en 208: ‘Eine *Art* der Aspekte könnte man “Aspekte der Organisation” nennen. Wechselt der Aspekt, so sind Teile des Bildes zusammenhörig, die früher nicht zusammenhörig waren.’ Maar dit is voor Wittgenstein geen duiding of interpretatie, blz. 212: ‘Sehe ich wirklich jedesmal etwas anderes, oder deute ich nur, was ich sehe, auf verschiedene Weise? Ich bin geneigt, das erste zu sagen, aber warum? Deuten is ein Denken, ein Handeln; Sehen ein Zustand. Nun, die Fälle, in welchen wir *deuten*, sind leicht zu erkennen. Deuten wir, so machen wir Hypothesen, die sich als falsch erweisen mögen - “Ich sehe diese Figur als ein...” kann sowenig verifiziert werden (oder nur in dem Sinne) wie “Ich sehe ein leuchtendes Rot”.’

[9]
Juridische applicatio

Het juridische begrip *applicatio* wordt weleens met de theologische

notie in verband gebracht dat de bijbel ook voor de mens van nu betekenis heeft, toepasselijk is. Het komt vaak voor dat een rechter zich de vraag moet stellen in hoeverre een wettekst uit het verleden op een onvoorzien geval uit het heden van toepassing is en het is mogelijk vanuit dit soort extreme gevallen te generaliseren: een rechter past altijd teksten uit het verleden toe op toch altijd weer verschillende situaties in het heden; hij 'concretiseert' de wettekst naar de eisen van het heden. Een voorbeeld daarvan is de tekst die het vruchtgebruik regelt; oorspronkelijk van toepassing op boomgaarden die bij erfenissen niet verdeeld hoefden te worden als de erfgenamen de opbrengst van de vruchten mochten delen, en later zonder moeite dank zij een kleine metaforische sprong toepasselijk verklaard op de 'vruchten' van kapitaal. De applicatio is niet bezwaarlijk zolang het om contracten gaat, want dan kan een notaris de partijen voordat ze het contract sluiten op de hoogte stellen van de bijzondere of afwijkende interpretatie. In het strafrecht is het van belang dat burgers van tevoren kunnen weten wat mag of niet, vandaar dat daar de wetten en regels zelf sneller aangepast dienen te worden en omslachtiger worden gepreciseerd. Ook bij de juridische applicatio is het van belang dat interpretatie voor applicatio komt. De rechter moet kunnen weten dat hij een tekst met een historisch bepaalde betekenis van toepassing verklaart op een onvoorzien geval, wil er van applicatio sprake kunnen zijn.

Is het vaststellen van de oorspronkelijke betekenis en dus reikwijdte van een tekst moeilijk, dan wordt het de taak van de rechtshistoricus zich daarin te verdiepen. De rollen lopen dan uiteen: de rechtshistoricus houdt zich bezig met de interpretatie van juridische documenten uit het verleden zonder zich, in deze rol, met de eventuele toepasbaarheid door een rechter in de huidige samenleving in te laten. Juridische teksten uit het verleden zijn voor de rechtshistoricus documenten. Hij is filoloog, net zo goed als de filoloog die zich met literaire teksten bezighoudt.[1]

Gadamer heeft gemeend juridische applicatio te moeten verbinden met de theologische noodzaak de bijbel ook voor de mens van nu te laten gelden, en de applicatio tot elk historisch begrijpen uit te breiden.[2] Dat is wat de applicatio betreft een vergissing. Wie een naam of een tekst waarvan hij de betekenis kent, van toepassing verklaart op een nieuwe situatie, *duidt* immers. Wie een wettekst toepasselijk verklaart op een nieuwe situatie, benoemt die situatie, bij voorbeeld 'storing van de huisvrede' als het om krakers gaat. Wij

krijgen het zelfde soort debatten. Eerst moeten de juristen het eens worden over de juist betekenis van de wettekst, daarna over de toepasbaarheid van de tekst op de nieuwe situatie. Ontbreken voldoende trekken - het blijkt dat de negentiende-eeuwse wetgever de strafbaarheid heeft willen beperken tot indringing van bewoonde woningen - dan is artikel 138 niet van toepassing.

Nu hebben juristen een andere verantwoordelijkheid dan filologen of theologen; als er een consensus van juristen bereikt kan worden die vinden dat de wettekst wel van toepassing op de onvoorziene ontwikkeling is, heb ik daar vrede mee. Mits ze zich niet beroepen op de historische intentie van de negentiende-eeuwse wetgever die, als hij de ontwikkeling wel voorzien zou hebben, zijn tekst anders zou hebben opgesteld. De vaak gebruikte term ‘wil van de wetgever’ is dubbelzinnig. Enerzijds de intentie zoals die uit de tekst blijkt, anderzijds de op de een of andere manier gelegitimeerde imperatief: ‘Men zal deze wet getrouw uitvoeren.’ Die dubbelzinnigheid ontsiert de juridische discussie over de betekenis van wetten: de intentie is de betekenis van de tekst zelf, én de maatschappelijke betekenis van de toepassing van de tekst.

Eindnoten:

1 E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1972, blz. 48 e.v. (tegen Gadamers *Wahrheit und Methode*).
2 H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, blz. 291 e.v.

[10]
Geschiedenis van de filosofie

Ook op het gebied van de filosofie lopen de bezigheid van de filoloog, die de tekst interpreteert, en van degeen die duidt, de tekst van toepassing verklaart op situaties van nu, uiteen. Het is de eerste taak van de historicus van de filosofie de bedoeling van de filosoof als auteur naar behoren weer te geven: hij legt uit, als filoloog: het platonische in Plato. De filosoof zelf zal uitgaan van de hedendaagse discussie, bij voorbeeld over taaldaden, om te laten zien dat dit *probleem* een historische stamboom heeft. Het is typerend voor Nuchelmans om in zo'n geval te schrijven: ‘Reeds bij Plato stuiten we op de gedachte, dat spreken een handelen of doen is.’ Voorwaarde voor de waarheid van zo'n uitspraak is dat de tekst van Plato, in zijn oorspronkelijke context, goed begrepen is. Dit begrip wordt door Nuchelmans duidelijk gemaakt door overeenkomst en verschil met de huidige opvattingen over taaldaad duidelijk te maken. Zo luidt het begin van de volgende zin: ‘Dit ruime begrip van “praxis” moet echter in twee richtingen worden ingeperkt, willen we de notie van taaldaad bereiken, die hier beoogd wordt...’[1]

Hier worden dus overeenkomst en verschil van de opvattingen van Plato en Searle in het licht gesteld. In al die gevallen is het noodzakelijk dat de teksten, van Plato tot en met Searle, naar behoren, filologisch, begrepen zijn. Het waarheidsbegrip van de historicus van de filosofie berust op de overeenstemming van twee teksten, de oorspronkelijke en de eigen tekst die een parafrase van de oorspronkelijke is. De zelfstandige beoefening van de filosofie van een analytisch filosoof als Nuchelmans - maar die verschilt niet van die van andere filosofen - bestaat uit het maken van onderscheidingen in de door andere filosofen gehanteerde begrippen, of in het samenvoegen van die begrippen in twee of drie hoofdtypen. Hieruit blijkt dat ook de actieve filosofische bezigheid eerst op het filologisch vaststellen van de betekenis van de teksten van andere filosofen moet berusten, met als kritisch element het opnieuw groeperen van de vastgestelde meningen. Enerzijds zijn filosofen filologen; een filosoof is iemand die filosofische teksten leest, en een geschiedenis van de filosofie heeft op het eerste gezicht geen andere functie dan betrouwbare samenvattingen te bieden van wat Thales, Plato, Aristoteles, Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger hebben geschreven. Aan de andere kant is het zelfstandig beoefenen van filosofie onmogelijk; wie filosofeert filosofeert altijd in een filosofische traditie. Zuiver filosofische argumenten zijn altijd *ad hominem*, dat wil zeggen dat men niet meer doet of kan doen dan de argumenten van een andere filosoof weerleggen, versterken, hun opvattingen modifiëren, of wel met andere argumenten verdedigen. Een nieuwe filosofie kan wel beïnvloed worden door de stand van zaken van een wetenschappelijke of maatschappelijke ontwikkeling. De filosoof verwerkt dan teksten die van buiten de filosofische traditie stammen, maar, ook al kan een socioloog of een beoefenaar van de natuurwetenschap opmerkingen maken of theorieën verkondigen die filosofisch relevant zijn, hij is daarmee nog geen filosoof, om de eenvoudige reden dat schrijvers van geschiedenissen van de filosofie er belang bij hebben hun onderwerp, de filosofie, als een soort interne dialoog tussen filosofen voor te stellen.

Historische gebeurtenissen als de vermoording van Caesar en de slag bij Nieuwpoort hebben één keer directe gevolgen in nieuwe gebeurtenissen en hun invloed door de geschiedenis heen is dus verder indirect. Culturele gebeurtenissen, als de publikatie van literaire, filosofische of wetenschappelijke teksten hebben in principe een onbeperkte directe invloed: Plato of Horatius kunnen altijd opnieuw

gelezen worden en tot conclusies inspireren. Dat hebben een geschiedenis van filosofie of van de literatuur gemeen. Hoewel een geschiedenis van de filosofie en literatuur gezien kunnen worden als een geschiedenis van schrijvers die op andere schrijvers reageren, heeft een geschiedenis van de filosofie toch meer gemeen met een geschiedenis van een wetenschap, omdat filosofen en beoefenaren van de wetenschap op elkaars resultaten voortbouwen en elkaar direct bekritiseren. Dit direct voortgezet debat komt in de geschiedenis van de literatuur nauwelijks voor.

Vandaar dat geschiedenissen van de filosofie het karakter ‘van... tot’ kunnen krijgen; ‘Duitse filosofie van Kant tot Nietzsche’. Dat betekent ook dat de historicus van de filosofie voortdurend de kritische vraag naar de relevantie (significance), de betekenis voor ons, het toepasselijke zal behandelen, bij voorbeeld van het probleem van de inductie zoals dat door Hume is gesteld, of ook de betekenis van de epistemologie van Kant in het licht van de ontwikkelingen binnen de moderne fysica. Door een zekere dubbelzinnigheid in de problemen van de filosofie - enerzijds zijn het eeuwige, dus nog niet opgeloste problemen, of problemen die telkens weer, in de actieve doordenking, als het ware zich zelf stellen, anderzijds is er van vooruitgang sprake en hebben zo niet sommige problemen, dan toch sommige oplossingen voorlopig hun relevantie verloren - krijgt een geschiedenis van de filosofie het karakter van een voortgezet debat.[2] En hier komen de vooroordelen van pas, ongeveer zoals Gadamer ze opvat,[3] maar dan preciezer in de zin van de *presumptio*, zoals in II, [8] is uiteengezet. Op de schrijver van het boek rust het *onus probandi*; de lezer treedt met de schrijver in debat, maar mag zijn eigen meningen als vermoedens, vooroordelen, presumptiones handhaven zolang hij zich niet overtuigen laat. Het gaat niet om interpretatie maar om - wetenschappelijke of filosofische - kritiek, als er een wisselwerking tussen eigen mening en mening van de schrijver optreedt. Uiteraard is deze kritische lectuur de enig relevante manier van actief filosofie bedrijven. Maar ook hier is het onderscheid tussen interpretatie en kritiek van belang. Wat bestudeert men, het filosofische in Plato, of het platonische in Plato - dat laatste dus louter op het historisch-filologisch niveau?

De filosofische reflectie bestaat veelal uit een zelfstandig nadenken, nier over de tekst zelf, maar met de tekst als aanleiding over algemene kwesties die het onderwerp van de tekst kan oproepen, zoals naar aanleiding van de regel ‘De tijd vlucht onherstelbaar

voort' over de haast die het menselijk leven beheerst en het belang van een goede tijdsindeling.

De filoloog echter zal, zegt Seneca naar aanleiding van Vergilius' regel *Fugit irreparabile tempus*, geïnteresseerd zijn in het gebruik van het woord 'fugit'. Hij citeert een verwante passage uit het zelfde boek waarin de dichter het vluchten van de tijd van de jeugd in verband brengt met de steelse nadering van ouderdom en dood. Voor hem luidt de vraag: 'Wat kan, in een zo nauw mogelijk gedefinieerde context, het woord "fugere" *voor Vergilius* betekend hebben; wat waren *diens* associaties?'[4]

Eindnoten:

1 G. Nuchelmans, *Taalfilosofie, een Inleiding*, Muiderberg 1978.
2 J. Collins, *Interpreting Modern Philosophy*, Princeton 1972.
3 H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, blz. 283.
4 Seneca, *Epistolae* 108, 24-9.

[11]
Begrijpen en gegrepen worden

Een consequentie van het theologische vooropstellen van de 'betekenis voor mij' is dat alleen degeen die zich door de tekst aangesproken voelt, die tekst begrepen heeft. Daarmee wordt het 'ware' begrip beperkt tot het eens zijn. Deze gedachte is voor het eerst systematisch uitgewerkt door Augustinus[1] en is sindsdien een onfeilbaar middel gebleken om elke kritiek op het christendom te smoren: de ongelovige die kritiek heeft op de bijbel toont daarmee al voldoende aan dat hij de bijbel niet goed begrepen heeft. Kavafis heeft daar een gedicht over:

Niet begrepen

Over de grondbeginselen van onze godsdienst
heeft de leeghoofdige Julianus eens gezegd 'Ik las, begreep,
veroordeelde'. Alsof hij meende ons weg te vagen
met dat 'veroordeelde' van hem, een zo lachwekkende man,
ons Christenen. 'Gelezen wel, begrepen niet, want was het begrepen
dan hadt ge niet veroordeeld' antwoordden wij terstond.[2]

De meest voor de hand liggende betekenis van veel bijbelteksten, vooral uit het Oude Testament, is onwaar of moreel stuitend, op zijn minst verouderd. Dan wordt afwijzing gepareerd door erop te wijzen dat men de eigenlijke, spirituele, betekenis niet goed begrepen heeft. Augustinus is dan ook een allegoricus. Het ligt voor de hand te denken dat iemand die iets begrepen heeft, iets van de behandelde zaak begrepen heeft: *qui non intelligit res, non potest ex verbis sen-*

sum elicere.[3] Wie het onderling eens zijn, zijn het over onderwerp én gezegde (mening) eens. Als men het oneens is, zullen een schrijver en zijn criticus vanzelfsprekend verschillende opvattingen, meningen, over een zelfde onderwerp te zeggen hebben - en dus over de zelfde zaak verschillende teksten produceren. Het eens zijn is evengoed als het oneens zijn een kwestie van kritiek. Je kunt het niet eens zijn als je niet begrepen hebt waar het over gaat, maar je kunt het zo ook niet oneens zijn. In de theologie kan het element van zakelijke kritiek niet goed geïsoleerd worden, minder nog dan in de filosofie, en wel omdat de kennis van de Openbaring uitsluitend op begrip van de Openbaring berust. Maar het is onzin te beweren dat je het niet op historische of ethische gronden met teksten van de bijbel oneens kunt zijn, of geen kritiek op de waarheid van een bijbeltekst kunt uiten tegen iemand die die waarheid verdedigt, terwijl in zo'n geval toch beide partijen zich baseren op een aanvaarde interpretatie van die tekst.

Natuurlijk is er een verschil tussen het ‘waarlijk’ begrijpen van degeen die zich ‘aangesproken’ voelt door, bij voorbeeld, een bijbeltekst en iemand die louter uit nieuwsgierigheid en met gepaste historische distantie wil weten wat ‘er nu eigenlijk staat’. In zoverre hebben de theologen gelijk, als bij voorbeeld de leerling van Heidegger Bultmann die zegt dat alleen wie zich laat ‘ergreifen’ in staat is tot ‘Verstehen geschichtlicher Phänomene im letzten und höchsten Sinne’.[4] Maar dit hogere begrijpen kan niet meer dan een species zijn van gewoon begrijpen.

Wie zo wil lezen, leest een tekst in de bijbel als een speciaal voor hem bedoelde blijde boodschap. Tot mij gerichte persoonlijke (blijde of treurige) boodschappen zullen mij meer treffen dan degeen voor wie ze niet bestemd zijn: overlijdensberichten, geboorteberichten, bericht van bezoek of afzeggen van bezoek, liefdesverklaringen, ze zijn zonder tal. Ik word aangegrepen door de overlijdensberichten van mijn familieleden en vrienden, niet door die van vreemden; ik juich bij goed nieuws dat voor mij bestemd is, en reageer anders op het goede nieuws dat mijn vijanden betreft. Dit alles is relevantie, kritiek; de interpretatie van het overlijdensbericht, of van het telegram ‘Mulisch heeft de Nobelprijs gewonnen’ is voor iedereen gelijk.

De verwarring ontstaat doordat de bijbel de pretentie heeft zich tot iedereen met een persoonlijke boodschap te richten. Een dergelijke situatie is kenmerkend voor elke ongerichte verspreiding van geschreven teksten. Men hoopt dat het zaad ergens in goede aarde zal

vallen. Zo overspoelt de reclame mij ook met goede boodschappen. Ik kan mij daaraan onttrekken, maar ik kan de folder van de supermarkt ook ‘befragen’ en er mijn voordeel mee doen. Bijbelteksten fungeren door hun vage algemeenheid als astrologische teksten in de krant.

Hoe zit het dan met uitgegeven liefdeslyriek? Reageert de maîtresse van de dichter anders dan het grote publiek? Voor wie is de boodschap eigenlijk bestemd? Hoe laat ik mij daardoor dan ‘ergreifen’? Bron van niet altijd zinloze bespiegelingen. Het ‘echte’ begrijpen staat voorop in de Duitse hermeneutiek. Voorbeeldig zijn bijbel en lyriek. De culminatie hiervan is Gadamers *Wahrheit und Methode*. ‘Verstenen’ is altijd applicatio, het eens zijn over de zaak, zich verplaatsen in de ander, in het perspectief van positief gewaardeerde eigen vooroordelen, en dus met positief gewaardeerde hermeneutische cirkel. Het gaat om het laten versmelten van de horizon van de eigen verwachtingen met de horizon van de tekst. Door deze actieve inbreng begrijpt men (hoe precies is onduidelijk) steeds anders, als men überhaupt begrijpt. Maar dan wordt de tekst van Gadamer - of Heidegger - ook altijd ‘anders’ begrepen.

Eindnoten:

1 Augustinus, *De Doctrina Christiana*, XXXVI, 40.
2 K.P. Kavafis, *100 Gedichten*, vert. G.H. Blanken, Amsterdam 1962, blz. 128: ‘Niet Begrepen’.
3 Een uitspraak van Luther die Gadamer gebruikte als motto voor zijn Tweede deel.
4 R. Bultmann, *Glaube und Verstehen* II, Tübingen, 1950 (1931, blz. 227-230).

[12]
Het begrijpen van de ander

Gadamer beroept zich voor het criterium van de juiste lezing op de traditie, maar dat is zijn eigen traditie, terwijl hij in zijn boek ook polemiseert tegen een verkeerde, positivistische of historicistische traditie van de verlichting. Hoe kan hij zijn tegenstander dan begrijpen? De paradox blijft onopgelost. Maar voor het begrijpen van de tegenstander is het juiste inzicht in de tekst van de tegenstander al even noodzakelijk. Wat heeft het voor zin om tegen iemand te polemiseren die men niet begrijpt?

Als Karel Doorman op de Javazee, op last van admiraal Helfrich op de wal, de vlaggencode hijst: ‘Ik val aan, volg mij’, dan is die boodschap, mits waargenomen, voor de Japanners even begrijpelijk als voor de geallieerde vloot. Zij weten dat de code niet betekent: ‘Ik vlucht, dek de aftocht.’ Interessant is zelfs dat de Japanners de vlaggencode direct in het Japans kunnen begrijpen, zonder beroep op Nederlands of Engels. Dat komt omdat de vlaggencode een geautoriseerde, gestandaardiseerde vertaling bezit, die geen problemen op-

levert. De Japanse admiraal die de vlaggencode waarneemt zal op grond daarvan voorspellingen doen. Daarvoor zal hij zich als het ware verplaatsen in de geest van Karel Doorman. ‘Als ik hem was zou ik vervolgens die en die strategie kiezen.’ Begrijpen van de ander in de dagelijkse omgang is zo gezien voorspellen van toekomstig gedrag, met het voorbehoud dat dat gedrag ook nog onverwacht kan zijn. Dat is de rationalisatiehypothese van Weber. Een absoluut opgevatte Einfühlung blijft gevaarlijk; Karel Doorman heeft misschien niet de zelfde zelfmoordmoraal als de Japanner, en zal dus als de situatie hopeloos is misschien vluchten. Dat moet de Japanner weten, of met andere woorden, hij moet de regels kennen die de code van het heldhaftig gedrag beheersen van Nederlandse admiraals, en ook de regels van het Nederlands strategisch gedrag in het algemeen.

De schaakpartij is een analogie. Wie tegen Hein Donner speelt, moet weten wat Donner van schaken weet, zijn geliefde strategieën kennen, en ook rekening houden met mogelijke plotselinge inzinkingen, zijn karakter.

Een tweede kwestie is dat de woorden ‘Ik val aan, volg mij’ in bepaalde vaderlandslievende kringen zijn opgevat als heroïsche laatste woorden. Die opvatting is een traditie geworden, maar uiteraard niet een traditie die immuun is voor historische kritiek.

Als ik in principe een Japanner of een Indiaan niet kan begrijpen, kan ik dan een Fransman, een Belg, een Brabander, een katholiek, een jeugdig of links iemand begrijpen, of mijn beste vrienden, die tot deze categorieën behoren? Degenen die de principiële onmogelijkheid van het begrijpen van teksten uit het verleden voorstaan, zien de vreemde én eigen cultuur te homogeen, zó alleen kunnen zij het anders zijn van de andere cultuur als centraal probleem poneren. Maar dat anders zijn is al even relatief als het anders zijn van de meest intieme naaste. Het gaat met de moeilijkheden van hoge eisen aan begrip als met hoge eisen aan vertaling. Wie principieel de onvertaalbaarheid beklemtoont - door de nadruk te leggen op de eenheid van vorm en inhoud, en daarmee op het inadequate van elke globale vertaling of parafrase - komt terecht in een linguïstisch solipsisme of op de fundamentele eenzaamheid van de mens.[1] We kunnen het probleem ter zijde schuiven door, met de neo-positivist Schlick aan te nemen dat in taal - en dan vooral geschreven taal - alleen lege structuren worden overgebracht. De hoorder/lezer vult de gaten met zijn eigen voorstellingen in, en denkt dat hij de ander begrepen heeft. Die

voorstellingen zijn irrelevant, want als de hoorder/lezer reageert op de ander met een eigen tekst, worden die voorstellingen toch niet overgebracht.[2] Dit geldt voor alle tekensystemen. De mogelijkheden zijn beperkt, al zijn de menselijke veel groter dan die van de dieren. We hebben niet anders, dus de beperking zou ons niet op mogen vallen, al kunnen we er wel romantisch onder lijden. Maar misschien is volledig begrip mogelijk in zeldzame momenten van volstrekte intimiteit tussen gelieven? Dan nog, welke illusies! Maar dit soort zaken zijn niet aan de orde. In de praktijk van een conversatie is het niet nodig je in de voorstellingen van de ander te verdiepen als het gaat om het testen van begrip. Een pragmatisch behaviorisme is voldoende. ‘Geef mij dat groene boek aan.’ Gehoorzaamt de hoorder door inderdaad het groene boek aan te geven, en niet het blauwe, of een groene broek, dan geeft de hoorder hiermee naar genoegen van de spreker te kennen dat hij de regels deelt voor het gebruiken van de imperatief van ‘aangeven’, en dus ook weet wat ‘groen’, wat ‘boek’ betekent, zonder dat we ons hoeven te verplaatsen in de voorstellingen die de hoorder had, bij voorbeeld of hij groen wel ziet op de zelfde manier als de spreker. Dat was het probleem van Theaetetus. Het is niet oninteressant als wij ons willen voorstellen hoe een kleurenblinde de wereld ziet. Hoe ziet een blinde de wereld, wat begrijpt een doofstomme? Als de blinde en doofstomme Helen Keller gaat spreken, dan is ze alleen begrijpelijk op het niveau van de gemeenplaatsen die de taal ter beschikking stelt. Over haar innerlijk kan zij niets eigenaardigs meedelen.

Er is een wat frivole mythe die het probleem van het begrijpen van wat de ander voelt of voor zich ziet duidelijk exemplificeert. Zeus en Hera hebben ruzie, ditmaal over de vraag wie het grootste seksuele genot ondervindt, de man, Zeus, of de vrouw, Hera. Te dien einde besluit het godenpaar om Tiresias in een vrouw te veranderen. Tiresias brengt verslag uit van zijn nu gevarieerde bevindingen: de vrouw ondervindt het grootste genot. Uit dépit slaat Zeus Tiresias met blindheid, en uit dankbaarheid verleent Hera Tiresias de zienersgave: Tiresias de blinde ziener. Dit is Wittgensteins probleem van ‘other minds’ en pijn, maar het kan ook het probleem zijn van intieme gelieven die tijdens de paring van elkaar weten dat zij de seksuele emoties anders beleven, en er nooit achter zullen komen wat de ander beleeft. Men moet zich daar bij neerleggen; er is alleen buitenkant, er zijn alleen signalen, eventueel gecorrigeerd door indices.[3] Het is genoeg, in de liefde en in het morele leven, dat de een reageert

in een terugkoppelingsproces op de uitingen van genoegen of ongenoegen van de ander.

De moeilijkheden van discussie over begrijpen liggen in het feit dat gegeneraliseerd wordt vanuit een wisselend niveau van begrijpen - intiem begrijpen of een conventionele taaluiting begrijpen - vanuit teksten met een wisselende graad van vreemdheid of duisterheid: de bijbel, moderne poëzie of dagelijkse conversatie, een wetenschappelijk boek.

Het is niet vanzelfsprekend dat interpretatie - in de vorm van extra uitleg - altijd nodig is, of in alle gevallen problemen geeft. Menselijke uitingen zijn in het algemeen bedoeld om begrepen te worden. In een volstrekt onbegrijpelijke tekst is interpretatie volkomen vrij, en daarom niet interessant. Het is met interpreteren als met vertalen. Men kan pas over de nuances van een vertaling van 'Papa fume une pipe' discussiëren, als men het over de globale betekenis eens is, en een inzicht in de alternatieven heeft.

Wat het begrijpen van literatuur betreft, bij voorbeeld van een liefdesgedicht van Sappho, het is noch nodig om met haar in de trant van de filosofen in debat te treden, noch is het nodig haar intiem te begrijpen. Globale kennis van gevoelens, als de herinnering aan voorbije vreugde, is genoeg. De rest is een kwestie van filologische nauwkeurigheid, berustend op een reconstructie van het gebruik van woorden in een zo nauw mogelijk omschreven context, of genre. Wie wil weten wat het Griekse woord voor huwelijk, 'gamos' betekent, moet zich niet gaan voorstellen wat het voor hem of haar zou kunnen betekenen om met een antieke Griek of Griekse getrouwd te zijn. Hij of zij kan zich daar alleen ellende bij voorstellen. Men moet een inzicht hebben in het gebruik van het woord 'gamos' in een grote verscheidenheid van teksten.[4]

In zijn commentaar op de *Bacchanten* schrijft Dodds naar aanleiding van een koorlied waarin de *Omophagos Charis*, de vreugde van de rauwgegeten bok, beschreven wordt: 'It is hard to guess at the psychological state that he describes in the two words...'[5] Inderdaad, knap van Euripides dat hij die stemming zo goed beschreven heeft in het koorlied. Meer valt er niet over te zeggen, en toneelspelers mogen van mij in een kringetje ronddansen tot ze er bij neervallen: een bacchische extase zullen ze niet bereiken. Erger nog, ze misleiden zich zelf als ze hun duizeligheid met mystieke duizeling verwarren.[6]

Eindnoten:

1 G. Mounin, *Les Problèmes Théoriques de la Traduction*, Paris 1963, blz. 171.
2 Discussie in: F. Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*, London 1965, hfst. XII, 'Problems of Communication', blz. 240 e.v.
3 H. Morick, ed. *Wittgenstein and the Problem of other Minds*, New York etc. 1967, H. Morick, 'Introduction', blz. XXII.
Wittgensteins middenweg tussen behaviorisme en analogie had beter gesteld kunnen worden in termen van index en signaal (van innerlijk leven, van emoties).
4 Dat is het aloude handwerk van filologische woordstudie, verg. bij voorbeeld P. Vicaire, *Recherches sur les mots désignant la poésie et le poète dans l'oeuvre de Platon*, Paris, 1964.
5 E.R. Dodds, *Euripides Bacchae*, Oxford 1953^2, 'Introduction', blz. XV.
6 Verg. R. Schechner, ed. *Dionysus in '69*, New York 1970.

[13]
Een schrijver beter begrijpen dan hij zich zelf begrepen heeft

'*Was heisst, einen Schriftsteller besser verstehen als er sich selber verstanden hat*.' Dat is een fascinerende vraag, juist omdat hij de fundamentele paradox van het begrijpen zo duidelijk naar voren brengt. Er zijn dan ook verschillende antwoorden mogelijk, die zich op twee niveaus, dat van interpretatie en dat van kritiek bewegen. Deze principieel verschillende niveaus zal ik trachten te scheiden, waarbij de conclusie zal zijn dat, wat in theorie gescheiden moet zijn, in de praktijk niet steeds te scheiden valt. Het is, als zo vaak, één ding om vast te stellen dat het van belang is te weten op welke niveau we opereren, het is een tweede om, wanneer we met een tekst geconfronteerd zijn en daar een betekenis in ontwaren, zeker te weten wat we precies aan het doen zijn.

Bollnow is de geschiedenis van de uitspraak nagegaan in het eerste hoofdstuk van zijn boek *Das Verstehen*. Uitgaande van zijn feitenmateriaal moeten we echter, in navolging van Gadamer en Hirsch, een onderscheid maken tussen de oorspronkelijke filosofische toepassing van de maxime bij Kant en Fichte, en de latere filologische aanpassing bij Schleiermacher, Boeckh en Dilthey.[1]

Laten we dus beginnen bij Kant. In zijn *Transzendentale Dialektik* beroept Kant zich bij de introductie van zijn eigen Ideeënleer op Plato en merkt dan ter rechtvaardiging van zijn afwijkende eigen opvatting op dat het mogelijk is 'durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegenredete oder auch dachte'.

In de zelfde trant redeneert ook Fichte: hij merkt tegenstrijdigheden op bij Rousseau, maar, zo zegt hij, als wij die er nu uithalen, dan kunnen wij, Fichte en Rousseau, het eens worden: 'Wir werden den Widerspruch lösen; wir werden Rousseau besser verstehen, als er sich selbst verstand, und wir werden ihn dann in volkommener Übereinstimmung mit sich selbst und mit uns antreffen.'

Dat kan natuurlijk nooit: Kant en Fichte halen hier twee dingen door elkaar: de opvattingen van de schrijver en zijn onderwerp. Kant bedoelt dat Plato zijn eigen *Gegenstand*, de ideeënleer niet

goed begrepen heeft. We kunnen niet zeggen dat we, als we Rousseau volgens de opvattingen van Fichte begrijpen, Rousseau beter begrijpen. Wat betekent het dan een schrijver beter begrijpen dan hij zich zelf begrepen heeft? Antwoord: de schrijver verkeerd begrijpen. Een element in wat Kant bedoelt is de *Sachkritik*.

Wie de onwaarheden in de opvatting over de bloedsomloop van Boerhaave aanwijst brengt de wetenschap vooruit, maar hij begrijpt dan niet Boerhaave beter maar de bloedsomloop. Laten we dit eerste niveau het kritische niveau noemen.

Het tweede niveau is het filologische. In zijn *Enzyklopädie und Methodenlehre der philogischen Wissenschaften* haalt Boeckh, in navolging van Schleiermacher, onze maxime aan:

> 'dass der Ausleger den Autor nicht nur ebenso gut, sondern sogar besser noch verstehen muss als er sich selbst. Denn der Ausleger muss dass, was der Autor bewusstlos geschaffen hat, zum klaren Bewusstsein bringen, und hierbei werden sich ihm alsdann auch manche Aussichten erschliessen, welche dem Autor selbst fremd gewesen sind.'

Hij bedoelt dat de schrijver onbewust bepaalde wetmatigheden van grammatica en stilistiek hanteert; de interpreet heeft dan tot taak deze wetmatigheden op te sporen; hij maakt expliciet wat impliciet in het werk aanwezig is maar hij wil in principe niet verder gaan dan het 'Erkennen des Erkannten'.

Dit streven naar reproduktie van de kennis van de schrijver omvat meer dan het achterhalen van de feitelijke kennis die de schrijver bezat, ook al is dat voor teksten uit een voor ons vreemde cultuur - en welke cultuur is dat niet - al een hele opgaaf. Het betreft ook de kennis van dingen waar de schrijver zich niet van bewust was maar die de lezers toch in de tekst kunnen vinden. Stilistische wetmatigheden waar Boeckh op doelt, kunnen worden uitgerekend maar natuurlijk, de schrijver zelf heeft zijn woorden niet zo zitten tellen, dat ging 'bewusstlos'.

De maxime 'interpretatie is een schrijver beter begrijpen' heeft vooral succes in een romantische opvatting van de 'bewusstlos' scheppende geniale kunstenaar, zoals ook Dilthey:

> 'Aus der Regel: besser verstehen, als der Autor sich verstanden hat, löst sich auch das Problem von der Idee einer Dichtung. Sie ist nicht als aus-

> drückliche Gedanke, sondern im Sinn eines unbewussten Zusammenhangs, der in der Organisation eines Werkes wirksam ist [...] ein Dichter braucht sie nicht, ja wird ihrer *nie* ganz bewusst sein; der Ausleger hebt sie heraus, und das ist vielleicht der höchste Triumph der Hermeneutik.'

Nu kan men opmerken dat het in de praktijk niet zo veel verschil maakt of wij vaststellen dat een kunstenaar een bepaalde regel bewust heeft toegepast of niet, mits we ons maar op dit niveau blijven houden. Het doet er niet toe of ik mijn parallellisme bewust of niet in mijn gedicht heb gestopt, de lezer die het opmerkt heeft gelijk: het is en blijft een gorgiaanse figuur. De zaak wordt anders als we ons op het grensgebied van niveau 1 en 2 bewegen in de geschiedenis van de filosofie.

Ik noem als voorbeeld het in vele opzichten klassieke commentaar van Max Black op de *Tractatus* van Wittgenstein. Het commentaar is, zoals we dat van een filosoof kunnen verwachten, deels kritisch. Inconsequenties van Wittgenstein worden als fouten gezien, soms wordt de betere weg gewezen. Dat is nodig voor de vooruitgang in de filosofie. Uiteraard is het kritische niveau pas mogelijk wanneer eerst de intentie van de auteur zo duidelijk mogelijk wordt uiteengezet. Zo kan Black beginnen met een zin als 'According to the conception of logical syntax that I have sketched above (trying to remain faithful to Wittgensteins intentions)', om dan de zin te besluiten met '[Begriffschrift] may have practical value as a way of forestalling conceptual confusion, but it is at best a useful expedient of no theoretical importance'.[2] Het kritische niveau baart hier geen moeilijkheden. Ieder die op een goede middelbare school heeft gezeten, heeft geleerd het onderscheid toe te passen tussen getrouwe parafrase van de opinie van een auteur en de eigen mening over het onderwerp.

Maar in filosofie blijkt nu juist die getrouwe parafrase niet goed mogelijk. Dat komt omdat filosofen geen gemakkelijk te isoleren onderwerp hebben. Een merkwaardige zin uit een prospectus van een boek over Kant: 'There are in fact two theories of the *Critique* - one embodied in the description that Kant gives of what he is doing, and the other embedded in the central argument and distinctions of that work.'[3] Inderdaad zijn dat twee verschillende dingen, we moeten een onderscheid proberen te handhaven tussen het begrijpen van wat Kant, of Plato, zegt, en het begrijpen van zijn onderwerp, met mogelijke kritiek daarop: de synthetische oordelen a priori, of de

ideeënleer. Maar als het onderwerp nu eens niet ‘bestaat’ buiten Plato en anderen om die over de ideeënleer schreven? Is het nu interpretatie of kritiek als het gaat om het expliciteren van ongezegde consequenties, logische implicaties of zomaar suggesties? Die zijn in zekere zin ongelimiteerd en richtingloos, zelfs als het om concrete objecten gaat. Geen wonder dat het dus mogelijk is om de geschiedenis van de filosofie te zien, niet als een concreet onderzoek naar de waarheid, maar, zoals Derrida, als een min of meer ongericht debat van filosofen onder elkaar.[4]

De vraag die ons bij elke poging tot parafrase kwelt wordt hier acuut: als de parafrase duidelijker is, waarom heeft de schrijver het dan niet zo duidelijk gezegd? Wat is precies de status van de filologische uitleg, de moeizame reconstructie van Wittgensteins denken, die tot stand komt door een ‘patient collocation of the scattered passages where Wittgenstein re-examines a topic from a new perspective’, bij voorbeeld de verzameling passages waaruit blijkt dat Wittgenstein niet tegen mystiek is. Hebben die passages nog wel de zelfde betekenis nu ze uit hun verband zijn gerukt? In het werk zelf liggen deze passages nu eenmaal ver uit elkaar. Als ze nu, op het filologische niveau 2 bij elkaar moeten worden gebracht, dan hebben we toch weer een voorbeeld van de schrijver beter begrijpen dan hij zich zelf heeft begrepen. Immers, toen Wittgenstein zijn *Tractatus* schreef moet hij gedacht hebben dat zijn decimale notatie de volgorde van logische belangrijkheid aangaf, en niet dat het, zoals Black kritisch zegt, een privé-grap is ten koste van de lezer. Met andere woorden: de coherentie die Black aanbrengt is een andere dan die Wittgenstein bedoeld heeft, het niveau 2 verschuift naar niveau 1; een in wezen incoherente tekst wordt verbeterd, krijgt van buitenaf een coherentie opgelegd; Black zegt wat Wittgenstein eigenlijk had moeten zeggen maar door het een of ander gebrek aan begrip niet heeft kunnen zeggen.

Hieruit volgt dat elke commentator die een coherentie wil aantonen die in de tekst aanwezig is, in feite aan de tekst een coherentie oplegt die de tekst zelf niet bezit.

Stel dat Wittgenstein een innerlijk coherent betoog heeft willen schrijven en daar niet in geslaagd is, hebben we dan wel enige reden om voetstoots aan te nemen dat een kunstenaar daar wel toe in staat is? Coherentie is een criterium geworden om tussen goede en slechte poëzie te onderscheiden. Maar stel dat coherentie van goede poëzie

niet evident is. Dan betekent deze procedure gewoon dat aan bewonderde poëzie een grotere coherentie opgelegd wordt dan aan slechte. De interpretator houdt bij slechte poëzie eerder op. Klassieke poëzie levert een eeuwenlange stroom commentatoren op, die alleen met dat ene criterium werken: wat is de eenheid in de op het eerste gezicht zo paradoxale overgangen, wat is de eigenlijke betekenis van deze zo gezochte metaforen? En zelfs als, door zijn bijzondere genialiteit, een groot kunstenaar wel in staat zou zijn om iets te doen wat een groot filosoof niet kan - en natuurlijk kan hij dat, mits zijn ideeën simpel genoeg zijn - dan nog hebben wij geen criterium om vast te stellen: deze coherentie zit erin maar deze interpretatie gaat te ver, hier wordt een kunstmatig schema van buitenaf opgelegd. Dus: elke interpretatie maakt duidelijk wat de schrijver eigenlijk heeft bedoeld, en elke interpreet verstaat de schrijver beter dan hij zich zelf heeft begrepen, naar zijn eigen inzichten. Elke interpretatie gaat te ver.

Die moeilijkheid van het expliciteren van het impliciete is in zoverre verwant aan het expliciteren van een gesuggereerde strekking - waar we later op terugkomen - dat ook hier het gevaar dreigt dat te precies wordt wat vaag is, dat te veel aandacht krijgt wat gemakkelijk te expliciteren valt, vooral omdat we de grens met wat bewust zo bedoeld is of bewust als kunstgreep gehanteerd en wat onbewust is niet goed kunnen trekken. Het gevaar dreigt dat we de schrijver te veel bewuste kunstgrepen of te veel bedoelingen in de schoenen schuiven. De schrijver wordt dan van genie tot supermens.

Maar nu moeten we wel bedenken dat we tot deze aporie gekomen zijn omdat we uitgingen van een romantische maxime, die als basis had het ‘bewusstlose’ scheppen van de geniale kunstenaar. Dat maakte de explicitering van het impliciete tot de triomf van de hermeneutiek. Interpretatie kan ook wat minder triomfalistisch zijn; misschien heeft de lezer, op een heel eenvoudig niveau, wel behoefte aan explicatie van het *ex*pliciete: het herkennen van wat de schrijver bewust gekend heeft. Elke dichter die een sonnet schrijft weet, voordat hij eraan begint, dat zijn vers een octaaf en een sextet zal krijgen, en dus in totaal veertien regels. Laten we dat dan aan de schoolkinderen vertellen. Voor kunstsoorten die wat verder van ons verwijderd zijn is dit trouwens nog een hele opgaaf: wat waren de regels van de kunst die de dichter bewust toepaste, laten we eerst de in retorische handboeken expliciete regels van de ars opdiepen om zo, al-

leen in dat licht, het kunstwerk te interpreteren. Jan Emmens noemde zijn dissertatie *Rembrandt en de regels van de kunst*; hij wilde zich in een poging tot kritische zuivering daartoe bepalen. Dat was een reactie op een almaar diepzinniger en genialer wordende romantische interpretatie van Rembrandt à la Schmidt Degener, die ten slotte leidde tot een vervalsing à la Van Meegeren, een aan eigen tijd gebonden projectie van de genialiteit van de beschouwer.

Het mag dan geen wonder heten dat de meeste academische promoties plaatsvinden op het gebied van de oude klassieke kunst, of van traditionele culturen. Doctorandi die het wagen op het gebied van de moderne westerse kunst of letterkunde te promoveren merken dat ze hun regels aan de wetenschap moeten ontlenen. Zij raadplegen dan een theoretische literatuurwetenschap - die zo gezien niet meer is dan vergelijkende literatuurwetenschap van de moderne literatuur - die haar begrippen grotendeels ontleent aan filosofie, logica en taalwetenschap. Geen wonder dat alle promovendi de behoefte krijgen zelf een theorie te ontwerpen - een zinloze bezigheid gezien de concurrentieverhoudingen. De paar verwaande dissertaties die ten slotte afkomen hebben vaak het karakter van een preek: uitvoerige algemene beschouwingen naar aanleiding van een tekst. Die beschouwingen zijn te rijk voor de tekst, en de tekst blijft te rijk voor het theoretisch harnas.

Toch is ook het relatieve succes twijfelachtig van de geleerden die zich beijveren het traditionele retorische of poëticale systeem te expliciteren dat ten grondslag zou liggen aan klassieke, traditionele literatuur. De traditionele poëtica's blijken ook te grof en te primitief te zijn, en ook als men kan aantonen welke regels de auteur kende, dan nog blijkt dat hij zich er niet aan hield.

Eindnoten:

1 Alle verdere citaten in O.F. Bollnow, *Das Verstehen, Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, Mainz 1949, hfst. I 'Was heisst einen Schriftsteller besser verstenen als er sich selber verstanden hat' blz. 7-33; zie H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, blz. 183: 'einen Anspruch der Philosophie, durch grössere begriffliche Klarheit über die in einer These zu findenen Widersprüche hinauszukommen'; E.D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation*, blz. 21.
2 Max Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge 1964, blz. 1-2.
3 M.S. Gram, *Kant, Ontology, and the A Priori*, Evanston, Illinois 1968.
4 R. Rortry, 'Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida', *New Literary History* X, 1, herfst 1978, blz. 141 e.v.

[14]
Het ongezegde

In discussies over betekenis worden onderscheidingen gehanteerd die zo goed mogelijk gedefinieerd worden. Zo wordt de betekenis van 'betekenis' geanalyseerd met behulp van een aantal termen waaronder bedoeling, letterlijke betekenis, tweede of eigenlijke betekenis, strekking, en de betekenis *van* een tekst ('meaning') wordt onderscheiden van betekenis opgevat als waardering *voor* een tekst ('significance'); aan begrijpen en verklaren worden verschillende ac-

tiviteiten toegekend. Maar het is fataal dat de definities geen criteria bevatten voor herkennen van de verschijnselen. Dat is niet zonder reden.

Ik zal deze moeilijkheden eerst illustreren met de specifieke moeilijkheden die optreden in het onderscheid tussen letterlijke en eigenlijke betekenis, in de tropen.

Wie een precieze definitie geeft van metafoor, metonymia of ironie, zal merken dat hij in een tekst wel een aantal verschijnselen ondubbelzinnig kan herkennen maar dat veel interessante verschijnselen, waarvan men de indruk heeft dat ze verwant zijn, er buiten vallen. Zo iemand kan dan twee kanten op: of hij maakt het aantal termen groter, of hij maakt zijn definities vager. De eerste weg is door de retorica ingeslagen en wordt nu door de analytische filosofen gevolgd. Het nadeel is nu dat de definities elkaar vaag gaan overlappen zodat het moeilijk wordt te kiezen welke term men wil gebruiken. Dit is bij voorbeeld het geval bij metonymia en synecdoche. De andere weg, die van weinig maar vage definities, levert de gebruikelijke bezwaren op tegen alle vaagheid. Het is de vraag of er nu nog wel iets karakteristieks gezegd wordt als we bij voorbeeld alle tropen definiëren als taalgebruik waarin een schijnbare, in zijn letterlijkheid *oneigenlijke*, betekenis staat tegenover een niet genoemde, impliciete, gesuggereerde *eigenlijke* betekenis, of, minder algemeen, metonymia zien als een extreem, goed herkenbaar geval van iets dat vager neerkomt op verkeerde woordkeus. Het zou aardig zijn als beide manieren van aanpak gecombineerd konden worden: vage, heel algemene definities, en daarbinnen gebruik van precieze termen, maar dit alles zonder strikte hiërarchisering, op de manier van familiegelijkenissen overspringend van het ene taalspel naar het andere, zodat toch die taalspelen gezien worden als een eindige en dus definieerbare reeks, waardoor ook de mogelijkheid openblijft dat het al dan niet precies gedefinieerd verschijnsel nu eens hiërarchisch onder het ene algemene begrip gerangschikt wordt, dan weer tot het andere wordt gerekend.

Wat ik nu aanduid voor retorische stijlfiguren zou ik ook kunnen behandelen aan de hand van ‘speech-acts’. Er zijn twee mogelijkheden, waarvan de eerste de voorkeur heeft van door exactheid bezeten filosofen. Ofwel het aantal taalhandelingen is beperkt, en daardoor goed te definiëren, ofwel er zijn even veel taalhandelingen als er woorden of zinnen te bedenken zijn waarmee men illocutionaire be-

doelingen kan aanduiden.[1] In het laatste geval, dat met de praktijk van de omgangstaal overeenkomt, is het mogelijk om bij voorbeeld ‘beloven’ en ‘bedreigen’ in elkaar te laten overlopen door middel van de species ‘geweld beloven’. Maar het is kenmerkend voor bedreigen, geweld beloven, dat de taalhandeling mislukt is als de bedreiging wordt uitgevoerd (verg. hfst. II). Kan de taalhandeling ‘beloven’ zo sterk door het object van de belofte beïnvloed worden? ‘De graaf van N. beloofde Fifi een appartement.’ Kan een taalhandeling als beloven losgemaakt worden van allerlei morele overwegingen? ‘Jan beloofde Ans een zoentje.’ Is dat ooit een ernstige belofte, ook al zijn de consequenties van een dergelijke frivole belofte al dan niet ernstig bedoeld? De zaak wordt gecompliceerder als we niet-ernstige taalhandelingen erbij willen betrekken, zoals ‘veinzend’, ‘niet helemaal gemeend beloven’. Toch hebben deze taalhandelingen recht op behandeling.

Ten slotte moeten we goed in het oog houden dat zowel de retorische terminologie als de taalhandelingstheorie ervan uitgaan dat we de verschijnselen al herkend hebben. Zowel retorica als speech-act-theorie geven regels voor het produceren van uitingen[2], maar niet voor het passend reageren als hoorder. Stel dat er regels waren om het verschil tussen gemeend en niet-gemeend beloven te *herkennen* in een oorlogssituatie: ‘Ik beloof U vrijgeleide.’ Dat zou nuttig zijn voor de hoorder, maar niet voor de wellicht huichelachtige vijand. Zou de wereld er dan op vooruitgaan? Of zouden de taalhandelingen, in het dwangbuis van de filosofische ernst, leiden tot het schrikbeeld van een agressieve wereld van eerlijke brutaliteit? Gelukkig is er geen sprake van dat filosofen, sociologen of psychologen afdoende regels voor het herkennen van oprechtheid kunnen opstellen. Het opstellen van voldoende en noodzakelijke voorwaarden voor ‘beloven’, waaronder ‘oprechtheid’, is dan niet meer dan een spelletje, beoefend in een nog veilige academische wereld.

Vaak staat de aanduiding van de aard van de uiting er immers niet bij: dit is een allegorie, dit is een belofte. ‘Een rijk man bezat veel wijngaarden’, is dat zomaar een verhaal, of zit er meer achter? ‘Ik kom terug’, is dat een constatering, een voorspelling, een belofte, of een bedreiging? We zouden bij onze discussies altijd voorop moeten stellen: ‘Ik vermoed dat dit... is, en wel op de volgende gronden...’ Pas daarna kunnen we kijken of aan al de voorwaarden van de definitie van het verschijnsel is voldaan. Vandaar dat het meer zin heeft om deze termen al dan niet goed gedefinieerd te zien als wapens in de

discussie over interpretatie: ‘Nee, dit is geen allegorie, maar een toespeling’, ‘Ik bespeur in je woorden iets bedreigends’, ‘Nee, ik was het alleen maar oneens.’

Oneigenlijke en niet-ernstig uitgevoerde taalhandelingen zijn principieel problematisch, het zijn die gevallen waarin de spreker iets anders bedoelt dan hij met zo veel woorden zegt of waarin hij het niet helemaal zo bedoelt. Uiteraard komt het voor dat de spreker duidelijk wil maken hoe hij het bedoelt: een dreigende toon bij bedreigingen, een wellicht wat pathetische toon bij ernstige beloften. Dan worden als herkenningssignalen voor onoprechtheid door de *spreker* gebruikt de indices die een *hoorder* gebruikt om een leugen te ontmaskeren: overdrijvingen, aarzelingen, incoherenties, verlegen lachjes. Maar vaak zal de spreker zowel de indices als de signalen met succes onderdrukken. Niet alle leugens worden ontmaskerd en dus ook: niet elke allegorie, toespeling, ironie wordt begrepen.

Austin en Searle[3] beperken hun min of meer systematische behandeling tot ernstige en letterlijke uitingen; beiden nemen aan dat de illocutionaire kracht (de strekking) conventioneel is. Juridische uitspraken, als in huwelijksceremonies, worden dan voorbeeldig geacht. Maar de uitspraak ‘Het ijs daar is dun’ is niet krachtens een vergelijkbare conventie een waarschuwing.[4] Gelukkig is althans onze beschaving niet totaal door conventies geregeerd.

Wittgenstein en Searle nemen aan dat taalspelen of taalhandelingen door regels geleid worden. De regels van het schaakspel worden dan voorbeeldig geacht.[5] Maar die zijn expliciet, dat wil zeggen aan de spelers bekend en zij kunnen in geval van twijfel een officieel regelboekje raadplegen. Sommige taalspelen als bij voorbeeld ‘sonnetten schrijven’ zijn net zo expliciet gereguleerd. Maar wie het verschil tussen expliciet en impliciet verwaarloost en denkt dat hij, als hij de regels van een taalhandeling heeft geëxpliciteerd, daarmee de regels het zelfde normatieve karakter heeft gegeven als die van het officiële schaakboekje, overschat niet alleen zijn macht om voor te schrijven maar streeft in feite, net als degeen die taalhandeling aan conventies wil doen gehoorzamen, naar een conventionele, gereglementeerde dagelijkse omgang. Hij miskent de vrijheid van interpretatie, de twijfel aan bedoelingen, die het leven de moeite waard maakt - of soms ondraaglijk.

In zijn laatste boek behandelt Searle ook ‘indirecte taalhandelingen’, waaronder hij verstaat toespelingen, ironie en metafoor, en die gevallen waarin een simpele bewering als ‘Ik wil dat je het doet’, te-

vens een opdracht is. Kortom, alle gevallen waarin een spreker meer meedeelt dan hij zegt. Zijn voorbeelden zijn echter allemaal erg conventioneel en voor de hand liggend, van ‘Can you reach the salt’ tot ‘If you need any help call me at the office’, die ondanks alle ingeniositeit van Searle geen dubbelzinnigheid opleveren. Wat ontbreekt is een verklaring voor schijnbaar ongericht taalgebruik. Ik zoek die in de vrijheid om nee te zeggen als directe reactie op de beperkte, letterlijke betekenis, zonder te hoeven reageren op de gesuggereerde betekenis. Dat is de kern van beleefdheid. Ik neem als voorbeeld een flirtsituatie. Het meisje wordt thuisgebracht en vraagt aan de deur: ‘Heb je zin in een kopje koffie?’ De jongen kan in dit nachtelijk uur aan van alles denken, het meisje ook, maar ze heeft hem niet uitgenodigd te vrijen en hij heeft niet op die ongezegde uitnodiging ‘ja’ gezegd toen hij alleen maar reageerde op het kopje koffie. De dubbelzinnige situatie kan nog uren blijven bestaan.[6]

De beperking tot ernstige en letterlijke taalhandelingen wordt door Searle verdedigd met een beroep op de noodzaak ideale modellen op te stellen in exacte wetenschappen als economie en astronomie: ‘Without abstraction and idealization there is no systematization.’[7] Ja, maar dan op voorwaarde dat die abstractie een nuttige fictie blijft, en niet de pretentie heeft feitelijk gedrag weer te geven. Als de natuur chaotisch is doen de idealisering en abstrahering van de natuurwetenschap de natuur te kort, maar de natuur kan niet protesteren. Mensen kunnen protesteren als ze vinden dat het economisch model hen te kort doet. De economie heeft een beperkte regulerende taak. Maar wat is de taak van filosofische of logische analyse van taaldaden? Normatief? Bestrijding van onzin, waaronder metafysica of religie? Het is al heel wat dat de analytische filosofen hun perverse preoccupatie met referentie en cognitieve informatie hebben opgegeven en nu het referen opvatten als niet meer dan een van de vele mogelijke taaldaden. Maar ze zijn nog niet veel verder gekomen als ze nu nog steeds, als ernstige filosofen, vasthouden aan het ideaal van ernstig of letterlijk taalgebruik.

Uiteraard heeft de retorica die elke uitspraak ziet in het kader van aanpassing aan een publiek, veel meer gevoel voor de noodzaak van veinzen, ontveinzen en suggereren, laten raden. De Fransman Ducrot heeft zich wat dat betreft moedig geconcentreerd op juist het ongezegde, zich daarbij baserend op de taaldaadtheorie. Maar hij kan dat ongezegde natuurlijk alleen in heel eenvoudige voorbeelden expliciteren. Zou hij verder willen gaan, dan zou ook hij de taalge-

bruiker in een ongewenst harnas van conventies jagen.

Alleen het ongezegde is filosofisch interessant. Het is niet interessant dat ‘Ik beloof...’ een speech-act is, want de definitie van beloven is een kwestie van semantiek, en de voorwaarden voor goed beloven zouden ook in het woordenboek kunnen worden vermeld. Niet dat het werk van de schrijvers van een woordenboek niet interessant is, alleen, ze hebben nog een paar duizend woorden die ze net zo kunnen definiëren in termen van voorwaarden voor gebruik. Interessant in de speech-act-theorie is het element van het ongezegde: wanneer is ‘Ik kom terug’ een belofte, en ‘Ik beloof je eeuwig trouw’, gezegd door een ongelukkige minnaar tegen zijn onverschillige beminde, helemaal geen belofte maar chantage?

Eindnoten:

1 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, [23]: ‘Wie viele Arten der Sätze gibt es aber? Etwa Behauptung, Frage und Befehl? - Es gibt *unzählige* solcher Arten [...] Und diese Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes...’ En: J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford 1962, blz. 149: ‘going through the dictionary (a concise one should do) in a liberal spirit, we get a list of verbs [van werkwoorden die een illocutionaire taalhandeling aanduiden] of the order of the third power of 10.’

2 J. Searle, *Speech-Acts*, Cambridge 1969, blz. 54: ‘If we get such a set of conditions, we can extract from them a set of rules for the use of the illocutionary force indicating device.’ Ook voor Wittgenstein is ‘use’, ‘Gebrauch’ uitsluitend gebruik door een spreker, zie de vergelijking met ‘Werkzeuge der Sprache’, [23].

3 J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, blz. 22: ‘I mean, for example, the following: a performative utterance will, for example, be *in a peculiar way* hollow or void, if said by an actor on the stage, or if introduced in a poem, or spoken in soliloquy. This applies in a similar manner to any and every utterance - a sea-change in special circumstances. Language in such circumstances is in special ways - intelligibly - used not seriously, but in ways *parasitic* upon its normal use - ways which fall under the doctrine of *etiolations* of language. All this we are excluding from consideration.’
J. Searle, *Speech Acts*, blz. 57, 3.1.1., rekent serieus en letterlijk taalgebruik tot de noodzakelijke voorwaarden voor de bestudering van taalhandelingen, en sluit daarmee uit (noot 1) toneelspelen, niet-serieus, metaforisch en sarcastisch taalgebruik.

4 P.F. Strawson, ‘Intention and Convention in “Speech Acts”’, 1964, in J.R. Searle, *The Philosophy of Language*, Oxford 1971, blz. 23 e.v., 26-7.

5 Zie de vrees van Wittgenstein in *Philosophische Untersuchungen* [142]: ‘Würde, was Regel is, Ausnahme und was Ausnahme ist zur Regel; oder würden beide zu Erscheinungen von ungefähr gleicher Häufigkeit - so verloren unsere normale Sprachspiele damit ihren Witz.’ Hier is regel regelmaat; de vergelijking met schaak, [197]. Nu is Wittgenstein natuurlijk nog subtiel, verg. Searle, *Speech Acts*, blz. 41: ‘It bothers some people that I claim that there are rules of language which we *discover* even though I claim, we have been following them along.’ Volgt een fonologisch voorbeeld, maar de semantiek is niet zo onschuldig.

6 J.R. Searle, *Expression and Meaning*, Cambridge 1979, hfst. II, ‘Indirect Speech Acts’, blz. 30 e.v.

7 J.R. Searle, *Speech Acts*, blz. 56.

[15]
Interpretatie als zingeving

Wie denkt dat een als onzinnig aangeboden tekst betekenis heeft vergist zich. De interpretatie is volkomen vrij. Maar wanneer bevat een tekst onzin? Het enige criterium is dat de maker ervan uitdrukkelijk meedeelt dat hij de tekst als onzintekst heeft bedoeld. Maar aangezien de maker van een onzintekst wellicht een

grappenmaker is, is het moeilijk hem geloof te schenken. ‘Het woord Dada betekent niets.’ Is dat een verbod er wat bij te denken? Zodra een onzintekst een gewoon syntactisch verband vertoont, beginnen zich mogelijke betekenissen noodzakelijk af te tekenen; de tekst is dan niet onzinnig meer maar vooreerst vaag.

Een ander geval doet zich voor als filosofen en linguïsten die zich in hun beroep geen grapjes kunnen veroorloven onzinteksten of betekenisloze of ongrammaticale teksten aanbieden. We moeten dan wel geloven dat het teksten zijn waar zij zelf geen betekenis in kunnen ontwaren. Er ontstaat dan als vanzelf een strijd tussen de lezer die volhoudt dat het raadsel van de tekst oplosbaar is, en de maker van de tekst, die wel vol moet houden dat zijn tekst onzin bevat, maar het noodgedwongen verliest en dan moet toegeven dat hij zo dom is geweest dat hij deze mogelijkheid van interpretatie niet voorzag. De principiële interpreteerbaarheid van elke tekst wordt duidelijk bij ‘randon’-computerteksten. Als de tekst niet te lang is, is er altijd wel betekenis uit te halen. Maar ook bij toevalsteksten is de betekenis niet vrij, evenmin als de betekenis van wolkenfiguraties of

van de vlekken van de Rorschach-test dat is. Alleen, er is geen beroep op intentie mogelijk. Dat wil zeggen dat niemand kan uitmaken of de *ware* betekenis van Chomsky's voorbeeld van ongrammaticaliteit ‘Colourless green ideas sleep furiously’ nu ‘Kleurloze onrijpe theoretici slapen woedend’ is of iets anders. Maar wel zijn er grenzen tussen plausibele en onplausibele interpretaties, net zoals iemand die een kameel in de wolken ziet meer gelijk kan hebben dan iemand die er een wezel in ziet, en degeen die volhoudt dat die wolk op Groot-Brittannië lijkt kijkt waarschijnlijk naar een andere wolk. Hieruit volgt dat zelfs onzinteksten, dank zij de menselijke noodzaak tot zingeving in de interpretatie, wel degelijk, op zijn minst negatief, betekenissen hebben, en negatief wil zeggen: het is mogelijk beslist te beweren wat het *niet* betekent; en wat overblijft, namelijk wat het *wel* betekent, blijft dan vaag. Het omgekeerde geval doet zich voor als iemand denkt een onzintekst voor zich te hebben, terwijl de maker van de tekst er, als in een geheime code, wel degelijk een eenduidige betekenis in heeft verborgen. Dat laatste is het geval bij de letters LHOOQ onder Duchamps ‘Mona Lisa met snor’. Wie de voorkeur van Duchamp voor flauwe fonetische grapjes kent, gaat de letters meteen hardop lezen. Het zal dan blijken dat de decodering van deze boodschap niet vrij is. Er is één ware betekenis omdat men zich op de intentie van de maker kan beroepen, en als dat niet zo goed kan, concludeert men - vaak overhaast - uit het feit dat naar eigen inzicht de decodering zo goed lukt dat men met een zo bedoelde betekenis te maken heeft; want chaos is waarschijnlijker dan orde.

Een ander probleem doet zich voor bij betekenisloze tekstgedeelten in literatuur. Details zonder betekenis kunnen in een roman een realistische kunstgreep zijn, ze kunnen in een detectiveroman dienen als valse clues; uitweidingen kunnen door een redenaar gebruikt worden ter afleiding om de verveling te verdrijven. Hier kan de fascinatie met coherentie die de criticus beheerst gevaarlijk worden. Op zijn minst overdrijft hij; hij verhardt vage associaties, als hij aan elke beschrijving in een roman een verborgen symbolische, betekenis toekent. Maar hij moet zijn gelijk wel verdedigen want hij heeft geen criterium om incoherenties incoherent te laten. Hier ontstaat een wedstrijd tussen critici onderling, met de schrijver als lachende derde: wie de rijkste betekenissen vindt door de grootste coherentie in het werk te ontwaren, is de meest geniale criticus van de meest geniale schrijver. De kwestie kan ook geïllustreerd worden met voorbeelden uit de beeldende kunst. Wanneer is een detail louter ornament,

of zelfs dat niet, niet meer dan een vage index van de spontaniteit van de schilder?

Als we aannemen dat een tekst niet als onzin is bedoeld, maar een vage betekenis bezit, en dus een ware uitnodiging bevat aan de creativiteit van de lezer, moet de lezer zelf maar weten wat hij doet als hij de uitnodiging aanvaardt. Anders dan bij als onzin aangeboden teksten kan hij de maker niet overwinnen door een precieze betekenis voor te stellen. Als hij de vage tekst preciseert, is hij in de door de maker opgezette val gelopen. Terwijl precisering van een onzintekst een sportieve overwinning is op de maker, is degeen die een vage tekst preciseert de dupe. Dat geldt als men ernstig volhoudt dat ‘het Gat van Nederland’ betekent: ‘Het Gat van Pais’, of ‘Het Gat waar de VPRO zelf in zal vallen’. Dergelijke fouten treden op bij eenzijdige allegorische verklaring van Kafka of Beckett. De moeilijkheid is ook hier dat van tevoren niet vaststaat dat de teksten zo vaag zijn. Een beroep op de gewoontes van de auteur, de aard van het genre in een bepaalde ontwikkeling, kan hier de doorslag geven, maar in feite is de conclusie dat de strekking van de teksten van Beckett of Kafka vaag is - of van Euripides' *Bacchae* of van Molières *Misanthrope* - de uitslag van een soms eeuwenlang debat die komt op het moment dat alle argumenten uitgeput lijken en er een patstelling is bereikt. Eerdere pogingen tot precisering zijn dus ook hier een voorwaarde, en de vrijheid van de lezer kan nooit in het algemeen, of principieel, verdedigd worden. Ook hier geldt dat de moeilijkheden in deze extreme vorm niet typisch zijn voor literatuur, en zeker niet voor het begrijpen van teksten in het algemeen.

Wie een eenduidige betekenis kiest bij een dubbelzinnig bedoelde tekst maakt een fout. Die van Croesus was fataal. Wie een dubbelzinnigheid mist is naïef, boers, dom in een gezelschap dat in dubbelzinnig taalgebruik een teken ziet van finesse, elegantie of intelligentie. Vergelijk ‘wereldse’ vieze grappen van pubers; wie ze niet begrijpt is ‘groen’. Maar aangezien alles wel obsceen kan worden geduid, liggen de grenzen bij de van groep tot groep verschillende ‘goede’ smaak. De goede smaak is in het algemeen de laatste rem op explicitering van de ongezegde suggestie.

Paradoxen kunnen worden onderscheiden in reële en verbale. In reële paradoxen wordt het voorgesteld alsof twee zaken incompatibel zijn. De oplossing geschiedt door de incompatibele eigenschappen als elkaar niet uitsluitende aspecten te beschouwen. Wie een eendui-

dige betekenis wil halen uit een paradox zal gebruik maken van een van de twee ontsnappingsmogelijkheden die Aristoteles' definitie van het principium contradictionis biedt: naar tijd of naar aspect. Zo luidt de oplossing van Heraclitus' paradox ‘De weg naar boven de weg naar beneden een en de zelfde’: ‘De weg is beneden de weg naar boven, boven de weg naar beneden.’ De eenduidige oplossing van een paradox is altijd banaal; de vraag rijst: ‘Als dat alles is, waarom werd het dan zo paradoxaal gezegd?’ De eenheid van vorm en inhoud wordt bij de oplossing van paradoxen wel heel drastisch doorbroken.

Verbale paradoxen worden opgelost door aspecten in de woordbetekenis te onderscheiden; vaak op het metaforische af: ‘Mijn leven is geen leven.’ Dat is de defensieve strategie van iedereen die in een discussie met een contradictie in zijn eigen uitspraken wordt geconfronteerd. De zelfde techniek wordt toegepast bij tautologieën als ‘Mijn leven is leven’, ‘Ik ben die ik ben.’

Wie een gemeenplaats informatieve kracht wil geven, moet hem in een paradoxale context plaatsen. De uitspraak ‘Alle mensen zijn sterfelijk’ is informatief voor iemand die zich onsterfelijk waant, of voor iemand die, als Admetos, te zeer treurt over zijn gestorven vrouw. Bij stichtelijke literatuur wordt een gemeenplaats op die manier geactualiseerd, dat geldt voor Griekse tragedies zowel als voor het vormingstoneel.

In een zwakkere vorm is de paradox niet een tegenstrijdigheid maar een incoherentie, hetzij omdat lexicale restrictieregels worden doorbroken - de oplossing komt ook hier door een niet-letterlijke, soms metaforische tweede betekenis aan te nemen -, hetzij omdat meestal niet bij elkaar horende zaken in een ongewoon verband genoemd worden: ‘De paraplu en de naaimachine op de operatietafel’ (Lautréamont). Coherentie wordt hier bereikt door vrije associatie naar gelijkheid; ook hier vaak met gebruikmaking van metaforisering, bij het gegeven voorbeeld in freudiaanse zin.

Wie een metafoor letterlijk neemt wordt met incoherentie geconfronteerd. Soms is niet duidelijk wat metaforisch en wat letterlijk opgevat moet worden, bij voorbeeld in surrealistische gedichten. Wie een toespeling mist wordt soms, maar niet altijd, met een incoherentie geconfronteerd: ‘Waarom zegt hij opeens “*Formosum pastor Corydon*...” ik dacht dat het over de vriendschap tussen Jan en Piet ging.’ Als er geen incoherentie optreedt kan de toespeling in principe gemist worden. Wel ontwaarde toespelingen maken de

tekst dan alleen maar rijker. Ook hier ligt de grens bij de goede smaak. Het verschil tussen toespeling en invloed is een kwestie van waardering. Wie een toespeling traceert bij een klassiek auteur zal dat doen om de rijkdom van de tekst te vergroten, wie een invloed traceert bij een modern auteur beschuldigt hem van epigonisme. Het verschil tussen bewuste toespeling en onbewuste invloed is er een van bedoeling, met alle moeilijkheden van dien.

Als alle toespelingen worden getraceerd wordt de tekst er niet coherenter op, vandaar ook hier de goede smaak als criterium. Vergelijk wat er met de *Aeneis* gebeurt als alle toespelingen op Homerus tot in hun consequenties worden uitgewerkt. Dit zelfde geldt voor het doordenken van de implicaties, connotatie, strekking, suggestie.

Ook hier is er een willekeurige keus tussen te arme en te rijke betekenis; de implicatie is dus een kwestie van vrijheid van interpretatie. Collectivering van de landbouw 'betekent' sterke afname van de produktie. Bedoelt Jan die voor revolutie en collectivering van de landbouw pleit, nu ook dat hij voor hongersnood pleit? Het antwoord van Jan, geconfronteerd met de uitspraak, is: 'Dat heb ik niet bedoeld,' geconfronteerd met de averechtse gevolgen: 'Zo heb ik het niet bedoeld.' Als A gelooft 'dat p', en *iemand anders*, B, gelooft dat (noodzakelijk) 'als p dan q', dan weet B nog niet of A deze overtuiging deelt. Hij kan hem er eventueel gemakkelijk van overtuigen. Dat is het dialectisch antwoord op de 'logic of belief', maar ook op pogingen van marxisten om negentiende-eeuwse liberalen, die voor 'recht en orde' pleitten, te confronteren met de consequenties die fascisten daar een halve eeuw later aan verbonden hadden om hen zo tot 'objectieve' voorlopers van het fascisme te kunnen bombarderen.

Impliceert de zin 'Ans is mooier dan Bep' dat ze alle twee mooi zijn, of is de uitspraak logisch gelijkwaardig met 'Bep is lelijker dan Ans?' Zelfs dat is betwistbaar, het hangt van de context af.

Hoofdstuk V
Het bloedig fundament van de beschaving

[1]
Mens en dier

In dit hoofdstuk herhaal ik argumenten die ik bij elkaar had gezet in mijn dissertatie *The Tragic Paradox, Myth and Ritual in Greek Tragedy*, Amsterdam 1968. Ik heb dat boek weer moeten lezen. Dat was geen onverdeeld genoegen, want ik werd herinnerd aan een periode van tien jaar grote inspanning, en ik werd dus weer geconfronteerd met de oude frustraties geboren uit onzekerheid en overmoed. Die onzekerheid bevangt mij nu weer als ik zeg: en toch is het een goed boek. Alleen, ik zou het nu anders opschrijven. Dat doe ik nu dan dus.

Deze versie blijft een schets. Voor details verwijs ik naar mijn boek, dat naar mij bleek een uitstekende index heeft.[1]

Ik vermeld literatuur van na 1968 alleen voor zover hij direct relevant is, en dan meestal in polemische zin. Vandaar de uitweidingen in dit boek over het comparatisme en biologisch-reductionisme van Burkert, en de historisch-analytische methode van zijn promovendus Graf en anderen, die zo bang zijn voor Orpheus. Burkert wordt zo fel bestreden omdat zijn uitgangspunt zo verwant is.

Nieuw in deze bewerking is de accentuering, maar ik heb er (naar ik hoop ten gerieve van mijn bewonderaars) een paragraaf over Epimenides aan toegevoegd.

In het tweede deel van mijn dissertatie ontwierp ik een systeem van mogelijkheden voor het offerritueel. Dat systeem pretendeert niet meer te zijn dan een lijst die in overlegsituaties kan worden afgehandeld: als ik dit doe... als ik dat doe... als ik zo doe... maar dit is uitgesloten... en als ik dat doe is het averechtse gevolg...

Het model voor dit hoofdstuk blijft retorisch, dat wil zeggen, ik let op de overtuigingen van de mensen en op de omstandigheden die deze overtuigingen mogelijk hebben gemaakt.

Het systeem is dan, in retorische terminologie, een lijst van topoi geschikt voor de analyse van elke offersituatie. Ik dacht indertijd dat het systeem algemeen menselijk was. Dat denk ik nu nog, alleen wil ik er nu meer de nadruk op leggen dat ik het systeem niet zozeer heb uitgevonden als wel compleet heb teruggevonden, bij voorbeeld in

het aition voor de *Bouphonia*, het Atheense offer dat zo treffend Rundermoord heet. Ik kon de offerproblematiek zo gemakkelijk systematiseren, omdat ik teksten bestudeerde waarin alle excuses al voorkwamen. Wie in een retorische tekst een overvloed van topoi tegenkomt, denk vanzelf aan een door een leerboek beïnvloede tekst. Hier ligt de zaak iets anders: ik denk aan een weldoordachte *theologie*. Ik noem die Orphisch.

Men reconstrueert een filosofisch of theologisch systeem door een aantal teksten naar relevant criterium bij elkaar te plaatsen. De verbindende tekst expliciteert dan een gesuggereerde betekenis, de logische implicaties van die teksten.

Aangezien een logische redenering nooit dwingend is, moet de systematicus een beroep doen op het gevoel voor logica en dus op het vermogen tot meeleven van zijn lezer. Het is de bedoeling dat hij overtuigd raakt door een plotseling uitzicht, een visie als in het geval van Wittgensteins Haas/Eend. Ik beoog een historische reconstructie van het Orphisme en pretendeer dus dat de door mij, als het ware met de stok aangewezen verbanden, ook bij de tragici en hun publiek in de vijfde eeuw vanzelfsprekend waren. Ik ben op grond van historische feiten te falsifiëren, maar niet zo gemakkelijk op grond van de door mij aangewezen structuur. Dat heb ik gemerkt, want ik heb het geprobeerd, maar het is me alweer niet gelukt! Wel zou mijn gelijk bevestigd kunnen worden door nieuwe vondsten.

Bij elk menselijk handelen zijn niet-bedoelde gevolgen ook wetenschappelijk het meest interessant. Mijn systeem genereert paradoxen door de louter averechtse gevolgen van élke keus. Dat wil zeggen dat de mensen die gevangen zijn in het volledige systeem van mogelijkheden, door de paradoxen worden uitgedaagd binnen het systeem steeds naar nieuwe oplossingen te zoeken. Die uitdaging maakt het Orphisch offersysteem creatief. De Griekse tragedie was een van de gevolgen, het christendom een ander. In tegenstelling echter tot de tragedies waarin het probleem telkens opnieuw, binnen de context van de dramatische handeling, als probleem voor ogen werd gesteld, is het christendom - minder artistiek en meer filosofisch - een poging om in een dogmatische leer de paradox contextvrij op te lossen.

Aangezien de paradox onoplosbaar is, wordt hij verschoven naar de persoonlijke beleving van de gelovige. Het religieus gevoel wordt dan irrationeel en daardoor vaag. Het christelijk mysterie is op een andere manier onzegbaar dan het Orphische. In de Orphische theo-

logie is het mysterie dubbelzinnig, paradoxaal, maar daardoor vatbaar voor analyse in elkaar uitsluitende standpunten, zoals dat gebeurt in de sofistische woordenstrijd, de *agon*, die zo veel tragedies siert.

De paradox is de paradox van het offer: hoe feillozer het slachtoffer is, hoe beter, maar dan ook, hoe sympathieker het slachtoffer lijkt. Het doden van het slachtoffer wordt dan des te meer een misdaad. Het systeem wordt op het ogenblik weer gedeeltelijk tot leven gewekt in discussies over vegetarisme. Vegetariërs stellen het geslachte dier zo sympathiek mogelijk voor ogen om de vleeseters van misdaad te kunnen beschuldigen.

Het systeem is creatief, en ik kan mij dus met een beroep op de creativiteit van de lezer ontslagen achten van de plicht alles uit te leggen. Tot het systeem hoort dat de goden de schuld krijgen. De lezer wordt nu verzocht de rechtvaardigheid Gods te rechtvaardigen denkend aan de jodenvervolgingen. Hoe kan een God zulk een bloedbad hebben gewild? Ik kies de jodenvervolgingen als voorbeeld om duidelijk te maken dat ik een buitengewoon afschuwwekkend onderwerp behandel: reiniging door bloed. De jodenvervolgingen zijn volgens één mogelijkheid van het systeem het reinigingsoffer bij uitstek. De rechtvaardiging gods levert geen problemen op, de joden waren immers schuldig aan godsmoord, deicide, en ook hun afstammelingen zijn dus onmenselijke misdadigers. Maar kan een misdadiger wel een geschikt slachtoffer zijn? Want een slachtoffer dient immers feilloos, rein te zijn? Is de onschuldig gekruisigde dan het offer? Maar dan is de offerhandeling toch een misdaad. Hoe kan een misdaad heilzaam werken? Wie krijgt daarvan de schuld, de joden, of wij, Romeinse burgers? Maar de kruisiging is een straf, en wel de meest vernederende en ergste. Is niet iedereen die gestraft wordt ritueel gezien toch ook een misdadiger? De paradox is niet weg te krijgen. Dat is de creativiteit van het systeem.

Ik definieer het offer als een geheel van excuses om de schuld van het doden te verminderen. Het bloedig spijsoffer is daarom een godsdienstig ritueel, omdat het slachten een noodzakelijke voorwaarde is voor het eten van vlees, maar tevens een gevaarlijk doden is. We hebben twee elementen nodig: ten eerste een motivatie om iets graag te doen, bij voorbeeld: ik heb honger, ik houd van vlees, en dan een excuus om aan eventuele bezwaren tegemoet te komen. In het moderne leven geldt als excuus vooral dat we het slachten niet hebben meegemaakt, we hoeven dus niet door onaangename herin-

neringen te worden gekweld als we aan een bot kluiven. We doen of er niets vreselijks is gebeurd.

De offerproblematiek berust op een inzicht - dat op zichzelf niet algemeen menselijk is - dat de mens, als dier, gedwongen is om leven te doden wil hij in leven blijven. Dat geldt ook voor het eten van plantaardig voedsel. Wie van dit inzicht uitgaat komt in het systeem van excuses terecht. De motivatie om toch te doden om te leven wordt door de excuses gerechtvaardigd.

De mens kan, in tegenstelling tot het dier, medelijden hebben met zijn slachtoffer, of minder verheven gezegd, angst hebben voor de bloedschuld. Die treedt dank zij het mechanisme van de talio automatisch op: wie doodt zal gedood worden. De talio, uitgedrukt in de ruil: voor wat hoort wat, weldaad met weldaad vergelden, wandaad met wandaad, is algemeen menselijk. Het mechanisme is, zo men wil, te herkennen in alle levende wezens als terugkoppelingsmechanisme. Maar ik heb geen behoefte aan biologische verklaringen, want ik ben tevreden met Griekse uitingen waaruit blijkt dat het evenwicht van de talio rechtvaardig werd gevonden. Het gaat mij om talige uitingen.

En de taal is op zijn beurt specifiek menselijk. Talige symbolen benoemen zaken of gedachten door te vergelijken; dat wil zeggen, door te letten op overeenkomsten en door verschillen te verwaarlozen. Wie gewoon is vol afschuw over moord te spreken kan met goede redenen het woord ‘moord’ door simpele uitbreiding van betekenis laten verwijzen naar het doden van dieren, als hij ook voor dát doden afschuw ondervindt. Hij zal dan in zijn rechtvaardiging de overeenkomsten tussen dier en mens in het licht stellen en de verschillen verkleinen.

Een dergelijke uitbreiding van betekenis kan verkeerd taalgebruik worden gevonden of onlogisch door degenen die tegen deze gelijkstelling bezwaar maken omdat zij geen vegetariër willen worden. Zo iemand zegt: maar dieren worden geslacht en mensen worden vermoord, en door die woordkeus stelt hij dan de verschillen tussen mens en dier al in het licht. Men kan de uitbreiding van betekenis alsnog rechtvaardigen door bewust metaforisch taalgebruik te hanteren. Men noemt dan, zij het met toegeeflijkheid voor de verschillen, het slachten van runderen als het ware toch Rundermoord, en men heeft het bij wijze van spreken over de slachtoffers van een moordenaar.

Bij een bewust gekozen metafoor treedt een zekere distantie op

wat betreft de toepasselijkheid van de benoeming. Men meent het niet helemaal letterlijk dat, in het voorbeeld, het doden van runderen een moord is, men vergelijkt alleen maar bij wijze van spreken. Ik heb een voorkeur voor uitbreiding van betekenis boven metafoor als het gaat om de offerterminologie in de tragedie, omdat ik de ernst waarmee deze terminologie wordt gehanteerd wil onderstrepen. Ik denk dus dat het moorden in de tragedie ernstig werd vergeleken met het brengen van offers, en dat het niet gaat om een literaire stijlfiguur, als in het geval van beeldspraak zoals uitgedrukt in het beeld 'het schip van staat'. Maar de grens is moeilijk te trekken. Ik kan het verschil dan ook zo uitdrukken. Ik vind het twijfelachtig of de constatering van het overheersen van metaforen van zeevaart of ziekte duidelijk bijdraagt tot de betekenis van een bepaalde tragedie, maar ik neem aan dat 'metaforen' ontleend aan offerterminologie, zoals die opvallend vaak voorkomen in de tragedies van Aeschylus en Euripides, wel attent maken op een diepere betekenis.

Waarom zeg ik niet gewoon: de mens is een medelijdend dier omdat hij zich in anderen kan verplaatsen? Op die eigenschap is elke definitie van medelijden toch gebaseerd? Ik ontleen mijn uitleg een beetje modieus aan eigenschappen van de taal omdat ik te maken heb met teksten, en wel, wat Griekenland betreft, met niet meer dan een paar geschreven teksten. Ik kan de psychologie dus beter zo laat mogelijk te hulp roepen.

Het onderscheid tussen mens en dier spreekt niet vanzelf, maar verschillen en overeenkomsten kunnen naar gelegenheid en cultuur worden geaccentueerd. Die accentuering is bij een bepaalde gelegenheid, in een debat dus, een kwestie van retorische strategie. Nadat een religieuze overtuiging het gewonnen heeft kan het debat gesloten lijken, wanneer bij voorbeeld in het christendom het verschil tussen mens en dier officieel zo groot mogelijk wordt voorgesteld om het doden van dieren door de heer der schepping zonder problemen te laten verlopen. Ook bij aanvaarding van zo'n ideologie kan iemand toch door afschuw bevangen raken bij een slachting. Het debat wordt dan heropend. Het is met het vegetarisme als met het atheïsme. Als we uit de middeleeuwen geen atheïstische teksten zouden kennen zou dat nog niet betekenen dat in die periode van duizend jaar geen goddeloze gedachten de kop hebben opgestoken. Ze kregen alleen niet genoeg kans voor systematische uitwerking; het loos gemopper en gevloek werd niet opgeschreven en bewaard.

Eindnoten:

1 Ik weet niet welke boeken ik zou kunnen aanraden. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart etc. 1977, is het beste. Ik vind het erg knap dat H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Londen 1977, zo'n helder boek heeft geschreven over zo'n onhelder onderwerp. Het gevolg is wel dat de festivals mij wat te gezellig zijn geworden. Hoewel de Griekse religieuze feesten natuurlijk evengoed ontspanning waren als de tragedie-opvoeringen, wordt nu toch te veel gedaan alsof er niets aan de hand was. Vrijblijvend interessant of bizar was de Griekse godsdienst nu ook weer niet. Het spijt mij, ook voor mezelf, dat Chr.A. Lobeck, *Aglaophamus*, Königsberg 1829 (herdruk Darmstadt 1961) niet vertaald is. Het boek bevat niet alleen de meest volledige verzameling teksten over de Griekse mysteriën, helder geordend, maar het is ook amusant geschreven door een verlichte maar niet platte geest. De meeste andere boeken over Griekse godsdienst zijn of diepzinnig vaag of oppervlakkig geleerd. Een uitzondering zou ik willen maken voor een van de werken van de orgiastische Fellow in Cambridge Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903 (Meridian Books vanaf 1955), al is het niet erg waar wat erin staat. Maar de waarheid over Griekse godsdienst!

De Orphische Fragmenten worden geciteerd naar O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922; vroege filosofen naar H. Diels en W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vanaf 1903.

[2]
Dialectische verzoening

Gezien de uiterst lacuneuze overlevering zijn uitingen over vegetarisme - althans over onthouding van 'bezield' voedsel - in de Oudheid verbazend frequent. Ze treden voor het eerst op in bericht over Orphici en verwante Pythagoreeërs uit het eind van de zesde eeuw; we vinden aanduidingen over een Orphische manier van leven bij de tragici en later bij Plato, die ons ook nog vertelt dat ook de grootste steden door Orphici waren bekeerd tot de Orphische *teletai*. Plato zegt (in zijn *Politeia* 11, p. 364b-365a):

> 'Bedelpriesters en zieners gaan langs de deuren der rijken en zij overtuigen hen dat zij van de goden door offers en bezweringen de kracht ontvangen hebben de misdaden die iemand of een van zijn voorouders heeft begaan te genezen door middel van plezierige feesten, en als iemand een vijand wil schaden, kwaad te berokkenen voor weinig geld aan rechtvaardige en onrechtvaardige gelijkelijk door, zo beweren ze, de goden te overreden hen ten dienst te staan door middel van oproepingen en magische banden [...] en zij komen aanzetten met een klinkklank van geschriften van Musaeus en Orpheus, kinderen van de Maan en van de Muzen zoals ze beweren, met behulp waarvan ze hun offers regelen, en ze hebben niet alleen personen maar ook hele steden laten geloven, dat er echt bevrijdingen en reinigingen zijn voor onrechtvaardige daden door middel van offers en het plezier van kinderlijk spel, zowel tijdens het leven als na de dood. Ze noemen dat *teletai*, reinigingsoffers; ze bevrijden van kwaad in het hiernamaals maar wie niet heeft geofferd, hem staat iets vreselijks te wachten.'[1]

We bezitten een fragment van een traktaat van Theophrastus, de opvolger van Aristoteles, *Over het Vrome Leven*, dat argumenten tegen het vleeseten ontleent aan argumenten tegen offers. Een tekst uit dat traktaat vertelt hoe aan de schuld van onderling moorden een eind kan worden gemaakt, namelijk door instelling van een Bouphonia, een Rundermoord, en dat offer heeft de vorm van een juridisch proces. (Ik doe alsof Bouphonia enkelvoud is, in feite is de term meervoud onzijdig: *Bouphonia hiera* = rundermoordende offers.)

Ik neem de tekst van Plato als leidraad voor mijn theologische bespiegelingen. Ik hoop te spreken in de geest van Plato als ik de charlatanerie van de Orphici ironiseer, maar ik zal me niet onttrekken aan de fascinatie van een paradox, die ook in de *Oresteia* terug te

vinden is: Recht en Orde hebben hun fundament in reiniging door bloed. Ik zal laten zien hoe, uit de Orphische geschriften van de vervalser Onomacritus, een vruchtbaar creatief systeem valt af te leiden - en in de periode tussen 550 en 400 daadwerkelijk in Athene ontwikkeld is - dat ons als erfenis heeft nagelaten het christendom en diens opvatting van reiniging door bloed van de erfzonde, maar ook de gedachte dat de ongeordende dierlijke moorddadige natuur van de mens alleen gezuiverd kan worden door cultuur, het geheel van *nomoi*, gewoontes, instellingen en wetten, een gedachte waarvan ik het belang in de voorgaande hoofdstukken al had laten zien. Het dierlijke van de mens staat in dit deel echter, theologisch gefundeerd, in tegenstelling tot de goddelijke geest. Afkeer van het lichaam is nu een logisch gevolg van de behoefte aan reiniging van het natuurlijke, dierlijke in de mens. Kortom, alle elementen van de beschaving, zelfs het sofistische debat, dat nu moet dienen om van schuld vrij te pleiten in het rituele moordproces, vinden hier hun oorsprong.

Men denke aan het debat aan het einde van de *Oresteia*, als Orestes voor het gerechtshof voor moordzaken, de Areopagus, door de genade van Athene wordt bevrijd van de vloek van de keten van moorden die hem en zijn voorouders hebben geteisterd. De hele westerse beschaving is de vrucht van een simpel idee, een voor de hand liggende conclusie naar aanleiding van de problematiek van het bloedig offer, van een oplichter, Onomacritus.

Dit hoofdstuk is hooggestemder dan de voorgaande. Nu zijn niet meer de achttiende-eeuwse sceptici Voltaire en Hume of de oudeheerachtige Cicero mijn lichtende voorbeelden. Ik heb het nu over de diepzinnigheid van een Aeschylus, over de verschrikkingen van de *Bacchanten* van Euripides. Niet meer de Latijnse poëzie aan het hof van Augustus is mijn ideaal, maar de Griekse aan het hof van Pisistratus. Maar ik heb het over reiniging door bloed. Ik heb het over het uitleven van hartstochten in een sinistere *catharsis*. Men denke, wat de huidige tijd betreft, aan de perverse revoluties van het nationaal- of reëel socialisme, aan de nieuwe Duitse of communistische mens, die als het ware vanzelf geboren wordt na een periode van bloedige slachtingen, zuiveringen waarvan in deze eeuw honderden miljoenen het slachtoffer zijn geworden. Hoe de bloedschuld opgelopen in de burgeroorlog te verzoenen? Daarover is niet nagedacht. De overwinnende regimes blijven dus in staat van oorlog, wraakzuchtig onderdrukkend, niet bevrijdend. We leven in een IJzeren Tijd. Hoe kan die bloedschuld worden verzoend? Ik heb het over de

Griekse tragedie voor zover die gekenmerkt wordt door verwantenmoord en incest, Oedipus is dan voorbeeldig, maar wat verwantenmoord alleen betreft, Agave, die in een Bacchische razernij haar zoon Pentheus levend verscheurt. Dat is een offer. Hoe kan zo'n offer reinigen? Dat is de Tragische Paradox.

De specifieke vorm van de reinigingsoffers die ik behandel wijst er niet zozeer op dat het doden van dieren of mensen een probleem was, want dat is het doden altijd of het kan het altijd worden, maar dat er sinds de tweede helft van de zesde eeuw een respectabele intellectuele stroming bestond die over het probleem had nagedacht. Er moet een theorie van het offer zijn geweest, in die tijd ontstaan en in debatten uitgewerkt. Die wil ik reconstrueren. Ik noem hem Orphisch-Pythagoreïsch. Ik dateer het ontstaan van de discussie in de tweede helft van de zesde eeuw. De discussie werd op gang gebracht door een systematische uitwerking van de offerproblematiek door een comité van Orphici, dat ik afgekort ‘Onomacritus’ noem, aan het hof van de tiran Pisistratus en dat van zijn zoon Hipparchus, in Athene.

Om nu maar vast de afloop te verraden. Omstreeks 540 maakte een comité van Orphische theologen, waarvan Onomacritus de bekendste is omdat hij op een vervalsing is betrapt, een aition voor de Dionysus-cultus in opdracht van de tiran van Athene Pisistratus. Een aition is een oorzaak voor een ritueel. De Avondmaalswoorden van Jezus zijn het aition voor de eucharistieviering. Het aition verklaart waarom het ritueel is ingesteld en zo verloopt. Het ritueel is dus een herhaling van een oorspronkelijke gebeurtenis. Het aition voor de Dionysus-cultus luidt in het kort als volgt: Dionysus was de zoon van Kore, die als Persephone een gedeelte van het jaar doorbrengt in de onderwereld, en daar echtgenote van Hades is. Hades is hier Zeus in zijn gedaante van god van de onderwereld, de chthonische Zeus/Zagreus. Zeus is echter de vader van Kore, want Kore is de dochter van Zeus en Demeter. Demeter is door Onomacritus gelijkgesteld aan de Kretenzische godin Rhea, die de moeder van Zeus is. Zeus had overigens ook zijn vader Kronos vermoord. Verwantenmoord en incest kenmerkten al vanouds, bij Hesiodus, de Griekse theogonie. Nu wordt het allemaal nog toegespitst. Zeus heeft dus om het heilkind Dionysus te verwekken twee keer incest gepleegd, eerst met zijn moeder, toen met zijn dochter. Die dubbele incest leidt tot verwarring, is Dionysus nu de zoon of de kleinzoon van Zeus? Zowel Dionysus als Zeus zijn onderwereldgoden. Dat blijkt uit ver-

wisselbaarheid van attributen. Een eenheid van vader en zoon, en Dionysus is de zoon van de maagd Kore. Zagreus is de Orphische naam zowel van de onderwereld-Zeus, als van het heilkind Dionysus. Zeus is ontrouw geweest aan zijn vrouw Hera. Vandaar dat Hera wraak neemt. Zij spoort de vijanden van de Olympische goden, de Titanen, aan de baby te offeren. Zeus wordt aangetrokken door de offergeur, hij merkt de misdaad, trapt de offertafel omver, bliksemt de Titanen neer, de zondvloed is het gevolg van de onweersbui, en uit het roet van de smook van de verbrande Titanen ontstaat het mensengeslacht, dat deels een dierlijke misdadige natuur bezit, maar ook een goddelijke vonk. Immers, de Titanen hadden van het goddelijke kind geproefd.

Sindsdien moeten de mensen zich van hun Titaanse aard reinigen. Zij doen dat door in een staat van dierlijke razernij, *rabies*, honds- of liever: wolfsdolheid, stieren of bokjes levend met hun tanden te verscheuren. Dat is een op zichzelf misdadig offer, dat echter ook een straf is, en daarmee een eerste stadium van de reiniging. Men beleeft, in een catharsis, zijn dierlijke aard.

Eindnoten:

1 Het beste over deze tekst en over de dubbelzinnige situatie van het Orphisme: verzameling magische teksten en een theologie die aanvaard is door de grootste steden, waaronder dus vooral Athene en de mysteriën van Eleusis, in P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les Philosophes grecs*, Paris 1936.
Ik heb het alleen over het Orphisch aition als bron van inspiratie voor de tragici, en het dus niet of nauwelijks over het gebruik van Orphische teksten voor magische doeleinden, als inspiratie voor filosofen en voor hellenistische en Romeinse sekten, die het Orphisch aition misbruikten om, door doorbreking van alle taboes, de leden van de vereniging in een samenzwering te binden, zie [24], n.1. Ik weersta dus de verleiding om de nieuwe vondsten, het papyrus Derveni, het gouden plaatje van Hipponion, te behandelen, en het walgelijke eedoffer uit Lollianus' *Phoinikika* dat zo sterk aan het Orphisch mysterie doet denken, komt terecht in mijn allerlaatste noot.

[3]
De invloed van theologie

Terug naar het algemeen menselijke, en wel omdat Meuli, waarover later, in het voetspoor van Ada Thomsen een vergelijkbaar stelsel van excuses heeft ontdekt bij hedendaagse Arctische jagersvolkeren. In hoeverre zijn de overeenkomsten toch op algemeen menselijke natuur - de mens als medelijdend wezen - terug te voeren? Nu is het wel opvallend dat juist de Arctische jagersvolkeren sinds Meuli telkens weer in algemene beschouwingen over het offer terugkomen. Dat is omdat bij hen vooral die excuses zo goed zijn uitgewerkt. Op zichzelf zijn die excuses kinderachtig, en een beetje ‘ziek’. De Toengoes verkleden zich als Engelsen of Russen als ze op jacht gaan, ze schieten het beest dood, komen in hun eigen klederdracht weer terug, en roepen dan verbaasd: ‘Wie heeft je neergeschoten, soms de Engelsen of Russen, kom maar mee, ik stuur je wel terug naar de Heer der Dieren door je op te eten.’ In het post-homerisch offer werd het offerdier water in het oor gedruppeld, het beest schudde met zijn kop, en dat werd als toestemming opgevat. Op dat niveau zijn de Arctische jagersvolkeren te vergelijken. Maar niet op het niveau van

de tragische paradox, waarin de offeraar zowel de vreselijkste misdadiger is als de grootste heilbrenger.

Onafhankelijke vergelijkbare ontwikkelingen, in Siberië en in Griekenland, worden verklaard door de beperkingen van de menselijke geest. Ik hoef mij maar een periode van tienduizend jaar of het heden voor te stellen. Wat doen die miljarden mensen? Van alles. Maar vooral, ze praten over wat ze zelf en anderen doen. Laat ons de aandacht richten op de agora van Athene in de zesde en de vijfde eeuw. Wat gebeurt er op de markt? Er wordt voornamelijk gepraat, over van alles en nog wat, waaronder veel over algemene zaken als rechtvaardigheid. Is het dan niet eerder verbazingwekkend dan vanzelfsprekend dat ons uit het verleden, zelfs uit de meest originele periode uit de wereldgeschiedenis, uit het Athene van de zesde en vijfde eeuw, zo weinig unieke meningen bereiken onder de vele meningen die we voor het eerst horen? Alle mogelijke meningen zijn in een beperkt aantal typen te ordenen. Een dergelijke ordening aanbrengen is bij voorbeeld de taak van de historicus van de filosofie of van de historicus van politieke ontwikkelingen. Die beperktheid is verbazingwekkend als we denken aan de inspanning die het al die miljarden mensen kost - waaronder mij - om ook maar iets van politiek of van het leven te begrijpen. De mogelijkheid meningen te rubriceren is dus gedeeltelijk misleidend, want te danken aan het onbegrensd vermogen in taal generaliserend samen te vatten.

Om ons nu weer tot het probleem van het doden van dieren om vlees te kunnen eten te beperken, ik denk niet dat er in het paleolithicum veel minder argumenten voor of tegen te bedenken waren dan nu. Ik weet niet waarom ‘men’ ‘in het algemeen’ het bereiden van een vleesmaaltijd vaak vooraf liet gaan door iets wat in het Nederlands ‘offer’ heet. Ik kan mij echter voorstellen dat zo nu en dan iemand opmerkte dat hij met een mengsel van afschuw en bewondering naar de slager keek of blij was dat het dier dit keer niet zo erg tegenstribbelde. Kom ik in teksten dubbelzinnige gevoelens tegen ten aanzien van offeraar en slachtoffer, of merk ik dat er in het klassieke offerritueel voor werd gezorgd dat het offermes verborgen werd in een mandje met offergraan en dat het offer zich vrijwillig aanbood, terwijl deze excuses niet voorkomen in het offer zoals ons dat in de epen *Ilias* en *Odyssee* beschreven wordt,[1] dan denk ik eerst dat we hier resultaten van debatten tegenkomen die op een algemeen menselijke manier te maken hebben met gevoelens van angst en schuld bij het doden, met medelijden. Veranderingen in het ritueel laten echter

zien dat de uitkomsten van die debatten niet vrijblijvend waren. Ik denk dus in de tweede plaats aan goed doordachte betogen. Als ik absurd consequente uitwerkingen tegenkom, bij voorbeeld wanneer de offerhandeling zodanig als een moord wordt voorgesteld dat het offer op een proces uitloopt, waarbij het offer-als-proces wordt voorgesteld als de oplossing voor bezoedeling door bloedschuld bij het doden van dieren, dan denk ik dat ik de invloed van een elite ontmoet, hoe kinderachtig de oplossing er misschien mag uitzien. Ik denk dan aan de invloed van professionele reinigers, *katharten, manteis*, die pas sinds de zesde eeuw op de voorgrond treden en wel speciaal aan de Orphici.

Veranderingen in ritueel zijn diep ingrijpende veranderingen, en dergelijke veranderingen vinden alleen plaats als er bij voorbaat bereidheid bestaat om ze te willen accepteren. Degeen die medelijden betuigt met het slachtoffer zou in andere omstandigheden gewoon als wekeling kunnen worden uitgelachen. Die bereidheid tot luisteren kan door drang van sociale omstandigheden gemakkelijker bereikt worden dan alleen door respect voor het persoonlijk genie van een ziener, een charisma waar het de zesde- en vijfde-eeuwse manteis en katharten als Epimenides, Pythagoras, Empedokles overigens allerminst aan ontbrak. De vraag luidt nu: in welk klimaat konden dergelijke wonderdoeners gedijen. Het traditionele antwoord luidt: in perioden van grote sociale strijd, als in de zevende en zesde eeuw. Zo is de juridische uitwerking van het schuldprobleem van het offer door middel van een moordproces pas mogelijk nadat de staat, de polis, de berechting van mensenmoordenaars tot zich heeft getrokken. Maar voor die usurpatie door de overheid was het allereerst nodig dat de bloedschuld verschrikkelijk werd overdreven. Een dergelijke revolutionaire ontwikkeling is niet louter het gevolg van debatten over recht en billijkheid, maar zij wordt pas mogelijk nadat de macht van aanzienlijke families, zoals die van de Alkmeoniden, die wraak op moord in eigen hand wilden houden, op dit punt en dus ook op andere punten was gebroken. De uniformiteit van overtuigingen en gewoonten, zoals die uit teksten blijkt, en de graduele en dus in woorden generaliseerbare veranderingen maken het begrijpelijk dat historici van onpersoonlijke wetmatigheden of van collectieve bewustzijnsinhouden spreken, van Zeitgeist of van Volksgeist. Dat mag bij wijze van afkorting. In feite hebben we te maken met individuen die om welke reden dan ook hun gelijk hebben kunnen doorzetten in langzame aanpassing aan de vooroordelen van het pu-

bliek dat ze wilden overtuigen, dus met een intellectuele elite. In het geval van mijn onderwerp betekent dat: ze zorgden voor veranderingen in rite en mythe. Zulke veranderingen moeten veel weerstand overwinnen. Daarom denk ik dat die weerstand overwonnen werd door een theologie. We kennen de auteurs van die veranderingen niet of nauwelijks, ze zijn dus anoniem, maar dat betekent niet meer dan dat men niet altijd wist of wilde verraden wie voor een verandering als uitvinder *protos heuretes* verantwoordelijk moest worden gesteld. Het betekent niet, en zeker niet voor ontwikkelingen in Griekenland, dat de auteurs van die veranderingen zich naamloos opstelden. Ik noem een historische persoon, bij uitstek een veranderaar van mythe en rite door het schrijven van tragedies en door de invoering van de Asklepios-cultus in 420 in Athene. Hij heet Sophokles. De vraag is nu hoe het mogelijk is dat systematisering niet, als in het geval van het christendom, tot uniformering heeft geleid. Of op het mythische vlak: hoe komt het dat heiligenlevens en geschiedenissen van martelaren zo stereotiep en begrijpelijk exemplarisch verlopen, terwijl de mythen in de tragedie zo afwisselend zijn, en de tragische held zich allerminst als een heilige gedraagt?

Daarvoor gebruik ik de term reflectie (*Brechung*), waarbij ik denk aan het Griekse woord *eidolon*, dat betekent spiegelbeeld; ik denk dan aan de omkering van links en rechts als metafoor voor verwisseling van oorzaak en gevolg (de mythische metonymia) maar ook aan de fragmentering van het spiegelbeeld in bewegend water, en dan ook aan afbeelding, dus imitatie, nabootsing, en wat de griezelige associaties betreft, aan de schim in de onderwereld. De mythe van het offer van Dionysus wordt als reflectie weerkaatst in de mythe van de straf van de misdadige offeraars, de Titanen, maar kan ook in reflectie worden ontwaard in bestaande mythen over *hybristai*, 'Titaanse' overmoedigen, en *theomachoi*, strijders tegen god, als Prometheus Pentheus, of in het algemeen in de heros die op sinistere wijze de grootste taboes doorbreekt, zoals Oedipus. De reflectie maakt het mogelijk de bestaande mythologie met kleine veranderingen in het Orphisch systeem te integreren; die veranderingen kunnen de natuur hebben van signalen, waaronder donder en bliksem, bij ondergang én heiliging. Soms worden mythen drastisch veranderd door introductie van aan het offer van Dionysus ontleende incidenten, zo het koken en braden van een baby in de Thyestische maaltijden als reflectie van het koken en braden van Dionysus als baby. Maar over dit alles later meer. Nu alweer terug naar het algemeen

menselijke, ditmaal bij wijze van introductie op een polemiek tegen het comparatisme.

Eindnoten:

1 G.S. Kirk, 'Pitfalls in the Study of Greek Sacrifice', in *Fondation Hardt, Entretiens xxvii, Le Sacrifice dans l'Antiquité*, Genève 1980, blz. 65, legt de nadruk op de verschillen tussen het Homerisch offer en offers uit de klassieke tijd, waaruit zou kunnen blijken dat de 'Unschuldskomödie' in het Homerisch offer niet zo'n grote rol speelde. Ik ben het daarmee eens: de schuldgevoelens worden geëxpliciteerd en als conclusie wordt besloten tot het invoeren in het ritueel van dergelijke excuses.

[4]
Comparatisme

Mensen handelen gemotiveerd binnen een culturele traditie. Natuurlijke driften of instincten, als honger en seks, hebben per definitie geen verdere motivatie nodig. Ze dienen, zegt men, om het individu of de soort te handhaven. Dat kan zijn, maar dan komen ze in concreto nooit zuiver voor. Geen mens eet of paart uit puur instinct, louter en alleen om zichzelf of de soort in stand te houden. De vergelijkende antropologie zal wellicht een cultuur kunnen vinden waar men ongemotiveerd, en dat wil dan ook zeggen zonder een enkele scrupule eet en paart. Indertijd heb ik met mijn vriend Theo van Baaren naar voorbeelden gezocht, maar zijn gruwelverhaal over een Papoea-volk dat geen enkel taboe kende - de Papoea die eerst met zijn dochter paarde en haar daarna opat - leek mij aan zijn dichterlijke fantasie ontsproten. Geen mens wordt blindelings door zijn driften beheerst, noch wat seksualiteit aangaat, noch wat doden aangaat. Er rusten taboes op, en dat wil zeggen: seksualiteit en doden zijn kennelijk discutabele zaken, die niet zonder motivatie, in taal formuleerbaar excuus, als wraak of waanzin of liefde, gedaan worden. Het taboe op het doden is veel gemakkelijker aannemelijk te maken dan seksuele taboes, waaronder vooral het incest-taboe.

Dit mensbeeld staat radicaal tegenover dat van ethologen als Lorenz. Ook al is het waar dat dieren gedrag vertonen dat te vergelijken valt met ritueel gedrag van mensen, dan geldt toch voor mensen dat ze een culturele traditie opbouwen, waarin én waardoor hun ritueel gedrag wordt gemotiveerd en, waar sommige dieren geen taboe kennen op incest of doden - paring met hun moeder of dochter, of het opeten van hun eigen kinderen bij muizen of varkens -, worden daarentegen menselijke taboes alleen gemotiveerd doorbroken en de doorbreking van de eigen taboes door anderen wordt waanzin, dierlijk, en daarmee onmenselijk genoemd. De mens is een medelijdend dier, in tegenstelling tot het roofdier. Nu hoef ik niets met de ethologie te maken te hebben, noch met de vergelijkende antropologie, en wel omdat ik me interesseer voor de structuur van het Griekse offer. Als die uit algemeen menselijke schroom voor het doden kan wor-

den verklaard, dan moeten die algemeen menselijke structuren ook duidelijk in het Griekse offer verwezenlijkt zijn. Heb ik nog parallellen uit vreemde culturen nodig? Die scheppen alleen maar verwarring.

Stel dat iemand het Griekse recht of het Griekse huwelijk wil behandelen. Hij zal beginnen met het aanleggen van een verzameling teksten en beeldende voorstellingen, het liefst naar periodes geordend, over het betreffende onderwerp. Wat het Griekse woord *gamos*, huwelijk, betreft, zal hij zijn best doen om zowel de juridische status van de gehuwde Griekse man en vrouw, als een terminologie die verwijst naar een opvatting van het huwelijk als *telos*, in moderne termen te beschrijven, en daarbij op de verschillen de nadruk leggen. Hij wil zo min mogelijk vergelijkingen trekken met andere culturen, waaronder die van hemzelf. Hij zal wellicht het woord telos met inwijding, wijding of sacrament willen vertalen. Dan moet hij oppassen, want vergelijkt hij nu het Griekse huwelijk hetzij met het christelijk sacrament des huwelijks, of met specifieke initiatierituelen zoals die bij de negers van Afrika voorkomen? Zo ja, dan zal onze historicus zich haasten om de verschillen in het licht te stellen. In ieder geval, hij zal zich in zijn reconstructie van het Griekse huwelijk zoveel mogelijk laten leiden door de betekenissen die volgens zijn tekstverzameling aan het in het betoog gesystematiseerde Griekse huwelijk werd gehecht. Het Griekse huwelijk ís de verzameling van teksten.

Zo niet de mytholoog. Hij is geconfronteerd met op het eerste gezicht willekeurige, vaak afstotende gebruiken en verhalen. De rituele gegevens uit de klassieke oudheid zijn zo lancuneus dat hij denkt dat hij zijn materiaal beter zou kunnen begrijpen als hij meer gegevens had. De opgegeven motivaties, bij voorbeeld in de vorm van aitiologische mythen, lijken vaak niet te passen. De Griekse mythologie is een verzameling seksueel en moorddadig schandelijke verhalen. Ze vormen een steen des aanstoots en werden al vanaf de zesde eeuw aanleiding tot speculatieve, allegorische verklaring, want er moest, achter de schijn, een wezen verborgen zijn. In de negentiende eeuw zocht men de oplossing in aanvulling door middel van gegevens uit andere culturen, zowel ten aanzien van de mythe als van de riten. Frazers *Golden Bough*, dat werk van enorme geleerdheid geschreven in de stijl van Gibbon, is daar een voorbeeld van. Frazer beweert nadrukkelijk in zijn voorwoord voor de tweede druk, dat zijn immense werk slechts een heel beperkt onderwerp heeft: de verklaring

van een gebruik bij Nemi, waar degeen die de priester van Diana doodsloeg, hem als priester moest opvolgen.[1] Frazer verzamelt dan vergelijkbare gevallen uit de hele wereld, waaruit zou kunnen blijken dat een priester of koning de vruchtbaarheid van het land vertegenwoordigt, en daarom vervangen dient te worden door de eerste de beste die sterker is. Maar er wordt niets bewezen, want ook als deze verklaring in sommige gevallen met zoveel woorden genoemd wordt, dan hoeft deze verklaring nog niet te gelden voor die gevallen waarin hij niet wordt genoemd, of wanneer een andere verklaring wordt gegeven. Frazer werkt dan ook met een tweede veronderstelling, naast die van de algemene menselijkheid, namelijk die van de onbewuste survival, onbewust, want de ware betekenis is aan de mensen zelf onbekend, maar door Frazer gevonden.

Het is opvallend dat deze comparatisten voor hun verklaring begrippen hanteren die of geheel zelf zijn gemaakt, als Vegetatiegeest, of aan heel verre culturen zijn ontleend, als totem en taboe, in ieder geval nooit door schrijvers uit de Oudheid zijn gebruikt. Ik denk dat het prestige van een bepaald soort natuurwetenschap een rol speelt: het gaat om de ontdekking van tot dusver onbekende elementen, als in de chemie, of onbekende oorzaken, als de tuberkelbacil. Zelfs begrippen als totem en taboe, die in de culturen waarin ze worden gebruikt, uiteraard bevredigend functioneerden, worden door geleerden als Frazer en Freud onherkenbaar veranderd.[2] Alweer die minachting voor door de mensen zelf opgegeven motivaties, die als schijn worden gesteld tegenover het wezen van de wetenschappelijke verklaring, die minachting die ook nu nog de menswetenschap overheerst. Ook het structuralisme van Lévi-Strauss wordt door de tegenstelling schijn/wezen beheerst.

Wat survivals betreft: het gaat dus om onbewuste survivals, het woord zegt het al. Het woord ‘fossiel’ was oorspronkelijk synoniem. Het gaat om gebruiken die in een vroegere cultuur voldoende waren gemotiveerd, maar later ongemotiveerd, of verkeerd gemotiveerd, bleven voortbestaan. Vandaar de bloei van de Folklore als wetenschap: men dacht dat op het platteland primitieve, voorchristelijke gebruiken zouden voortleven. Arme achterlijke boeren, het leken wel wilden. Maar, en dat was de liberale rechtvaardiging: er was toch hoop voor de negers, ze waren niet dom maar alleen onderontwikkeld. Ook de voorouders van de protestantse blanken in Noord-Europa waren eens zo wild geweest; de rest van de wereld zou dus ook het magische denken kunnen inruilen voor het wetenschappelijke.[3]

Zelfs al zouden de antieke Romeinen niet weten wat de ware functie van hun priesterschap van Diana in Nemi was, of een andere verklaring aannemen, dan toch moet de verklaring van Frazer de juiste zijn: het gebruik had wel degelijk oorspronkelijk die betekenis, maar hoewel die oorspronkelijke betekenis vergeten was, is het gebruik toch overgeleverd in een voor Frazer begrijpelijke structuur. Alle werken die voor hun argumenten gebruik maken van de vergelijkende antropologie werken met deze twee principes: algemeen menselijke structuren plus onbegrepen survival, tegelijk. Dat maakt hun werken interessant omdat ze onvermoede verbanden leggen, maar tevens wetenschappelijk onweerlegbaar, immers, waar de door de geleerden gevonden algemeen menselijke verklaring niet schijnt te passen omdat de motivatie van degenen die aan het ritueel deelnemen of de boodschap van de bijbehorende mythe daarmee in tegenspraak zijn, beroepen de comparatisten zich op onbewust survival. Ik kan deze tegenstelling ook zo formuleren dat ze onverenigbaar wordt. Een survival is een gebruik dat door onbegrepen traditie overleeft, anders is het geen survival. Maar als het op algemeen menselijke psychologie berust, dan kan zo'n gebruik elk ogenblik vanzelf ontstaan. Ik zou ontgroeningsmethoden als voorbeeld kunnen nemen. In zekere zin zijn zij algemeen menselijk, want iedereen die in een groep wil komen zal tegenstand moeten overwinnen, en zulke tegenstand kan als beproeving worden geïnstitutionaliseerd. Zodra ik deze algemeen menselijke verklaring heb aangenomen, kan ik niet meer terzelfder tijd aannemen dat een bepaald ontgroeningsritueel, bij voorbeeld in de militaire dienst of dat van de oude corpsgroentijd, een survival is van bij voorbeeld Germaanse Männerbünde. Dergelijke vergelijkingen zijn overigens ook misleidend omdat onze maatschappij niet zo strikt in leeftijdsklassen is opgebouwd. Of met andere woorden: de vergelijkende antropologie heeft de neiging een precieze en daarom wetenschappelijk goed begrijpelijke betekenis toe te kennen aan handelingen die in sommige culturen, als de onze, met zwakke of variabele motivatie worden uitgevoerd.

Het hele woord ‘ritueel gedrag’ is al misleidend, want het woord rite suggereert een nauwgezetheid in de afloop van handelingen, die bij voorbeeld bij jolige plagerijen in een officiersmess ontbreekt.

Ik had in mijn dissertatie daar niet aan meegedaan, en de oplossing voor het probleem van moord en incest in een bepaalde groep mythen gezocht in een precieze theologie, die ik aan de Orphicus Ono-

macritus heb toegeschreven, op de manier waarop men de overeenkomsten tussen christelijke gebruiken toeschrijft aan het christendom. De vergelijkende godsdienstwetenschap beschrijft de godsdienst van anderen zo dat het wetenschappelijk karakter gevonden wordt in een verklaring die de gelovigen zelf onbekend was. Ik vind dat een staartje minachting voor het heidendom. De theoloog beschrijft zijn eigen godsdienst zo dat hij systematiseert wat de gelovigen denken of zouden moeten denken. Ik systematiseer een Griekse, heidense theologie, die dus al gesystematiseerd was. Ik bedrijf dus Hermeneutik in de zin van *Erkenntnis des Erkannten*.[4]

Eindnoten:

1 J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I, 1, 'Preface to the second Edition' (1900), London 1917[3], blz. xxi; zie over Frazer en kritiek op zijn methode het boek van zijn laatste secretaris A. Angus Downie, *Frazer and the Golden Bough*, London 1970.
2 F. Steiner, *Taboo*, London 1965.
3 M.T. Hodgen, *The Doctrine of Survivals*, London 1936, bij voorbeeld op blz. 142: 'Divest Frazer, Marett, Harrison, and a host of other anthropologists and classicists of their assumption that the irrational in idea and act constitutes a mutilated legacy from a savage past, and their theories which find the source of religion in individual or collected psychology, breaks down.'
4 A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, Leipzig 1886, blz. 55-60.

[5]
Meuli's oermedelijden

Vier jaar na mijn dissertatie verscheen een boek *Homo Necans* van Walter Burkert[1]. Het boek gaat over hetzelfde: het probleem van het doden in Griekse offerrituelen en bijbehorende mythen. De overeenkomst is zelfs zo groot dat mijn promotor naar verluidt uitriep, na lezing van *Homo Necans*, dat hij nu eindelijk begreep waar ik het over had gehad. Ik vind dat Burkert meer had moeten doen dan mij af en toe terloops citeren. Hij had mij moeten bestrijden, want het verschil in datering van de door ons beiden behandelde riten en mythen beloopt precies honderdduizend jaar. Ik maak van de gelegenheid gebruik om Burkert nu te bestrijden.

Burkert is een ouderwetse comparatist. Hij maakt voortdurend toespelingen op de genoemde twee mogelijkheden. De rituelen worden met algemene ethologische of psychologische overwegingen verklaard, en ook nog eens gezien als overblijfselen van een paleolithisch stadium waarin de mensen de landbouw nog niet kenden en van de jacht leefden; voedselverzamelaars en herders worden overigens vergeten.

Mijn dissertatie verscheen in 1968, het boek van Burkert is uit 1972. De overeenkomsten tussen de twee boeken zijn opvallend, maar niet toevallig. Ze worden verklaard door het feit dat we alle twee uitgaan van een opstel van K. Meuli: 'Griechische Opferbräuche'[2]. Meuli ontwaart in het bloedig offer een 'Unschuldskomödie', die voortvloeit uit het feit dat het doden van een onschuldig, ja feilloos, offerdier (a fortiori van een mens, of van de god zelf) op de offeraar schuld werpt, waar hij zich van zal moeten ontdoen wil het

offer weldadige gevolgen hebben. Nu is Meuli naast classicus ook folklorist, en juist hij is verantwoordelijk voor de gedachte dat het offer een survival zou zijn van paleolithische jagersgebruiken. Uitgangspunt is de oneerlijke verdeling in het Homerische offer: de goden krijgen niet meer dan de rook van de verbrande botten, de mensen eten het vlees. Parallellen met jachtgebruiken van Arctische jagersvolken laten dan zien dat dit een soort onschuldskomedie zou zijn: deze *meria* representeren het hele dier, dat gereconstrueerd wordt en teruggezonden naar de Heer der Dieren - alsof er niets gebeurd was. Daar verzette ik me toen al tegen, nu zou ik het duidelijker zeggen. De oneerlijke verdeling was toen al een raadsel, vandaar dat Hesiodus de verdeling toeschrijft aan een list van Prometheus. Als de Homerische helden hetzelfde dachten als de Arctische jagersvolken, hadden ze toch zeker wel zoiets in hun gebeden kunnen uiten als ‘Ga maar terug naar de Heer der Dieren, er is niets gebeurd’? En wie zijn wij, dat we de Griekse godsdienst beter zouden begrijpen dan Hesiodus of Homerus!

Ik zal eerst uitgebreid laten zien hoe Meuli gebruik maakt van de twee door mij geschetste onverenigbare verklaringen, namelijk algemene menselijkheid én onbegrepen survival, om daarna in het kort te tonen dat Burkert de opvattingen van zijn leermeester Meuli onveranderd heeft overgenomen. Ik zal dat doen door middel van losse citaten, want het gaat mij niet om de gang van het betoog maar om te laten zien dat Meuli zijn betoog ondersteunt en mogelijke tegenwerpingen ontkracht door een beroep te doen nu eens op het ene principe, dan weer op het andere. Blz. 185 (de eerste zin): in Griekse offers zijn details veranderd, het offer heeft zich aangepast aan wisselende ‘levensvormen’, de door de mensen zelf opgegeven opvattingen en gezindheid zijn anders geworden: ‘Die Grundformen des Rituals sind bei alledem im wesentlichen unverändert geblieben.’ Meuli tracht echter in de voorgeschiedenis ‘bis zu seinem ursprünglichen Sinn vorzudringen’, dat wil zeggen, de oorspronkelijke motivatie heeft het ritueel bepaald, het ritueel is hetzelfde gebleven, ook al zijn de opvattingen van de (latere) offeraars veranderd. De zin van het offer aan de Olympische goden wordt gevonden in de list van Prometheus; sindsdien (blz. 187) ‘pflegten die Griechen das Opfertier so zu teilen, dass den Menschen alles Essbare, den Göttern aber nur Knochen, Galle und einiges wenige andere zufiel.’ Nu smokkelt Meuli hier, want de list van Prometheus dient (in Hes. *Theog.* 535 e.v.) om te verklaren waarom de goden niet meer krijgen dan de

ostea leuka, de kale beenderen omwikkeld met vet. Meuli legt omstandig uit dat de meria van het Homerische offer uit niet meer bestaan dan uit ‘die Knochen, die blanken Knochen ohne Fleisch’ (blz. 215). Hoe komt Meuli nu aan de aanvulling ‘gal en nog wat’? De kale meria werden wel met vet omwikkeld en de Homerische helden legden er nog stukjes vlees bij, van alles wat, maar dat gebruik is na Homerus verdwenen (blz. 218). Meuli heeft een omweg nodig, want het is voor zijn bewijsvoering essentieel dat de Homerische helden zelf niet begrepen wat hun offer betekende. Neemt men aan dat ze dat wel wisten, dan zou men kunnen denken dat ze ‘van alles wat’ aan de goden gaven om de verdeling wat minder oneerlijk te laten zijn; men zou dan ook de gebeden erbij kunnen betrekken, waaruit blijkt dat het offer door henzelf werd gezien als een gave, een prestatie die de goden bindt tot een tegenprestatie zodra zij het offer hebben aanvaard.

Maar Meuli luistert niet naar de gebeden der Grieken. Wat is er overigens tegen om direct uit het feit dat de Homerische offeraars delen van het hele dier offerden te concluderen dat ze als het ware het hele dier offerden, en dus het dier gereconstrueerd en wel terugstuurden naar de Heer der Dieren? Uiteraard het feit dat de Homerische helden niet op die gedachten waren gekomen. Meuli moet dus eerst een serie volgens hem niet goed begrepen gebruiken uit de post-homerische tijd bijeengaren, om zodoende te kunnen suggereren dat ook Homerische helden hun offer niet hadden begrepen, om opeens dan met de paleolithische jagerscultuur voor de dag te kunnen komen. Meuli somt delen van het dier op, die blijkens látere bronnen aan de goden werden geofferd - namelijk het kruisbeen met de staart - of die het aandeel van de priester waren: ‘Wichtig ist dann die Tatsache, dass der Götterteil weitgehend zum Anteil der Priester, manchmal auch des Kultpersonals, geworden ist.’ (blz. 218). De priester krijgt het goddelijke deel, hoewel nu weer meestal niet (blz. 219) de meria. Meuli kan nu echter een aanvulling geven door middel van allerlei delen van het dier, als huid, poten en heup met vlees eraan, schouderstuk, die het aandeel waren van de priester of van de (menselijke) eregast. Dat alles is echter ‘aus dem Götterteil entwickelt’ (blz. 219). Meuli concludeert (het gaat nu opeens over de reconstructie van het skelet alleen) (blz. 261-2): ‘Die Griechen üben nur noch die Sitte der Verbrennung. Verbrannt werden bei ihnen vor allem die grossen Schenkelknochen; nur diese sind bei Homer genannt. Aber Prometheus bei Hesiod scheint auch andere Knochen

dazuzulegen, und aus nachhomerischer Zeit ist in der Tat teils überliefert, teils mit Wahrscheinlichkeit zu erschliessen die Verbrennung der Hüftknochen, der Schulterblätter, der Wirbel und des Kreuzbeins mit dem Schwanz. Nach allem, was wir nun wissen, entspricht dies uralter Sitte; Homer nimmt also auch hier eine eigene Stellung ein.' Gegevens uit latere tijd over het aandeel van de priesters bewijzen dus dat dit aandeel oorspronkelijk het aandeel van de goden was. Dat moet dan een onbewust survival zijn, want als de priesters hadden geweten wier aandeel ze eigenlijk opaten en verkochten, hadden ze er, hoop ik, mee gestopt. Maar wanneer en aan wie was de oorspronkelijke motivatie dan wel duidelijk? Niet aan de Homerische helden kennelijk. Meuli beroept zich op de verdeling van Prometheus, die naar het schijnt naast de meria ook andere beenderen heeft neergelegd. De noot verwijst naar een artikel van Ada Thomsen uit 1909, die uit de term 'euthetisas', 'netjes ordenend', afleidt dat Prometheus het hele geraamte had gereconstrueerd. Maar die zware lading kan de term niet dragen[3]. Ada Thomsen had parallellen aangedragen met Lapse jagersgewoonten, om zodoende de oorspronkelijke betekenis van de verdeling te vinden: het dier wordt gereconstrueerd om terug naar de Heer der Dieren te gaan, alsof er niets gebeurd was. Meuli's artikel is een uitwerking van het artikel van Thomsen (blz. 188), en Burkerts boek is weer een uitwerking van het artikel van Meuli. Met deze stamboom wordt de verbinding met het ouderwetse survival-onderzoek gelegd. Onbegrepen survival, want ook Hesiodus of Prometheus kenden die betekenis niet, evenmin als de Homerische helden.

Wie ze wel kenden waren negentiende-eeuwse Arctische jagersvolken. Daar komen we een serie excuses tegen die voortkomen uit het feit dat de jager zich met zijn buit verbonden voelt, de beer biedt zichzelf aan, de jagers vermommen zich, het dier mag meeëten, en de resten worden zo compleet begraven dat de beer als het ware gereconstrueerd wordt (blz. 236). De jagers zelf noemen dat een begrafenis, maar volgens Meuli is de ware betekenis: 'Er gibt dem Tier zurück, was er für seine Regeneration benötigt.' Nu blijkt dat in Zwitserland paleolithische jagers al dergelijke begrafenissen van schedel en beenderen uitvoerden (blz. 237). Wat dachten deze paleolithische Zwitsers? Dat wordt weer met een stortvloed van etnologische parallellen duidelijk gemaakt: het gaat erom het dier geschikt te maken voor nieuw leven: 'Alles, was der Jäger tut, ist von der Furcht, dem Mitleid, der Sorge für das Tier bestimmt, alles darauf angelegt, das

schlechte Gewissen des Tiermörders zu beruhigen, seine Angst vor vermeintliche Rache und Schadenwirkung der Tieren zu beschwichtigen.' (blz. 248-9).

Maar wat voor reden is er om te menen dat de paleolithische jagers dat dachten, te meer daar, voor zover ik het zie, Meuli niet meer dan drie verwijzingen geeft naar zegslieden die met zoveel woorden vertellen dat het gedode dier zelf zegt dat het zal herleven (blz. 248)[4]? Is dat niet misschien een specifieke uitwerking? Hier komt Meuli met een argument dat ik nog niet kende (blz. 240): behalve dat recente primitieve culturen nooit 'vollgültige Repräsentanten urzeitlicher Kulturen' kunnen zijn, want ze hebben een culturele geschiedenis, 'Umgekehrt können ethnologisch jüngere Kulturen ältere Elemente bewahrt, reiner erhalten, ja sogar ganz folgericht zu volleren und klareren Formen durchgebildet haben: das *telos*, die vollkommenste Entwicklungsform, braucht, wie wir seit Aristoteles wissen, keineswegs am Anfang zu stehen'.

Die volledige uitwerking is, wat het Griekse offer betreft, dan inderdaad pas te vinden in de post-homerische offerrituelen die Meuli aan het eind van zijn artikel behandelt, als de Bouphonia (Rundermoord) en het mensenoffer op de berg Lykaon en de Agrionia, die als structuur vertonen dat de offeraar of degeen die van het offer gegeten heeft, schuldig is en voor straf moet vluchten. De Bouphonia 'wird nun auch nicht mehr als vereinzeltes Element altjägerischer Herkunft in der griechischen Hochkultur Verdacht erregen, stammt doch das ganze olympische Opferritual aus jenen fernen Zeiten, und gerade eine dem Buphonienstier sehr ähnliche Opferzeremonie hat sich bei afrikanischen Ackerbauern als Erbstück aus altjägerischer Vergangenheit erwiesen' (blz. 264).

Evenwel (blz. 277): 'Bei den arktischen Jägern wüssten wir nun freilich kein eigentliches Fluchtritual nachzuweisen.' Toch weet Meuli beter wat deze rituelen betekenen dan de Grieken zelf, hij spreekt minachtend over de aitiologische mythen die deze vluchtrituelen behandelen (blz. 280): 'Überall schien das überkommene Ritual seltsam, ein Mythus, eine bezeichnende Ausschmückung des Opfervorgangs gab die erwünschte Begründung. Es stammt aus fernen Zeiten, deren Denken und Fühlen anders war als das der geschichtlichen Griechen.' Ook als de Atheners een opgezette stier voor een ploeg zetten aan het einde van de Bouphonia, wat onmiskenbaar naar landbouw verwijst, dan moet dat een latere toevoeging zijn, want de Unschuldskomödie is jagersgebruik (blz. 276).

Tot zover het survival, dat onbegrepen overleeft.

Voor het begrijpen van de oorspronkelijke betekenis van gebruiken doet Meuli echter principieel een beroep op algemene menselijkheid. Zo voor het begrijpen van het doden van bij voorbeeld paarden en slaven of gevangenen bij begrafenissen (blz. 202). De Scythen die daarin uitblonken, of Achilles, hebben gedacht dat dat een manier was om de dode gaven te geven. ‘Aber der ursprungliche Sinn dieses Tuns ist ein anderer. Will man ihn fassen, so gilt es hier wie sonst den natürlichen, spontanen Ausdruck zu finden, der überall die Grundlage, das Vorbild und der Formgeber der “echten”, zu Konvention und Verpflichtung erstarrten Sitte ist: es gilt, die lebendige Empfindung aufzuspuren, deren Ausdruck sie einst war und immer wieder sein kann...’ en dat is dan een ‘reintriebhafte Entladung’ (blz. 204) van treurende vernietigingswoede. Zoiets geldt ook voor de jachtriten bij de jagers. Ze worden verklaard door spontaan medelijden, een ‘Uralte, höchst denkwürdige Erscheinungsform des Mitleids’ (blz. 251).

Als Meuli consequent was geweest, zou zijn stelling moeten luiden dat alleen - maar ook alle - jagersculturen tot spontaan medelijden met het gedode dier in staat waren. Maar die stelling wordt weerlegd, juist door het opkomen van vegetarisme in de zesde eeuw voor Christus bij Orphici en Pythagoreeërs, en door het feit dat het vegetarisme door spontaan, echt gevoel, op het ogenblik in de mode is gekomen en bij sommige groepen ‘Sitte’ is geworden. Men zal begrijpen dat ik van Meuli wel de Unschuldskomödie heb overgenomen, maar die heb gesitueerd in de tijd waarin hij het beste paste, in de zesde eeuw, in de tijd van de oorsprong van de tragedie. Ik was Meuli dus dankbaar voor de offerproblematiek die ik in de tragedie meende terug te vinden. Niet echter als survival, maar als echt probleem: ‘The Tragic Paradox’.

Eindnoten:

1 W. Burkert, *Homo Necans, Interpretationen altgriechischen Opferriten und Mythen*, Berlin/New York 1972.
2 K. Meuli, ‘Griechische Opferbräuche’, in: *Phyllobolia, Festschrift P. von der Mühl*, Basel, 1946, herdrukt in *Gesammelte Schriften*, Basel/Stuttgart 1975, I.
3 M.L. West, *Hesiod, Theogony*, Oxford 1966, commentaar vs 541.
4 Th.P. van Baaren, *Het Offer*, Utrecht (1976), hfst. III, blz. 61 e.v., geeft meer gevallen. Het gaat om niet meer dan een van de mogelijke excuses in een cultuur die excuses bedenkt.

[6]
Burkerts genetische verklaring

Burkerts *Homo Necans* is een uitwerking van de ideeën van zijn leermeester Meuli, nu toegepast op een groot aantal problematische Griekse rituelen. Ook hier vinden we de tegenstelling tussen de algemeen menselijke verklaring uit medelijden, en verklaring van de rituelen als survival van de jachtcultuur. Het algemeen menselijk me-

delijden is hier echter niet meer een spontaan gevoel, maar het wordt genetisch verklaard met behulp van de toen in de mode zijnde ethologie. We vinden in I, 2 ‘Genetische Erklärung: Der Urmensch als Jäger’, bij voorbeeld op blz. 26: ‘Auf psychologischem Niveau sind es vor allem die Komplexe der Aggression und der Sexualität, die in eigentümmlichen Zusammenspiel das Jagdverhalten mitbestimmen und damit einige Grundlagen menschlicher Gesellschaft gestaltet haben.’ Burkert maakt hier een toespeling op D. Morris, *The naked ape, A Zoologist's study of the human animal*, New York, 1967. In de jacht zou een in de paringsstrijd intra-specifieke agressie zich ontladen tegenover extra-specifieke, dat wil zeggen niet-menselijke dieren, die daardoor zo op mensen gingen lijken dat de mens ook bij het doden van dieren een ‘Rest einer biologischen lebenserhaltenden Hemmung' ondervindt, vandaar de angst en schuldgevoelens die het offer begeleiden (blz. 29). Goed, stel dat dat genetisch-biologisch zo kan worden verklaard. Dan zijn Burkert en ik het eens: de mens is, in tegenstelling tot het roofdier, een dier dat niet zonder remmingen doodt, de remmingen zijn algemeen menselijk. We zouden dan die oorsprong kunnen vergeten, want die is in onze genen verwerkt, geen probleem. Maar Burkert ziet er wel een in 1, 3: het offer stamt uit het jagerdom, maar vindt zijn prachtigste of gruwelijkste uitdrukking in stedelijke culturen. Komt dat omdat deze scrupules in biologische zin geritualiseerd zijn? Dat zou dan genoeg zijn, ware het niet dat Burkert in zijn veld van studie te maken heeft met de oorspronkelijke betekenis van ritueel gedrag: godsdienstige riten, die binnen een cultuur gesticht, bewaard, veranderd, opgegeven of vergeten kunnen worden of van de ene cultuur naar de andere overgeleverd (blz. 35). Burkert is geneigd de onveranderlijkheid ook van religieuze riten te beklemtonen vooral waar het offerriten betreft, die zelfs de overgang van jacht naar landbouw zouden hebben overleefd; en die overgang is tienduizend jaar oud (blz. 53): ‘Durch Ritualisierung wurde das Jägerverhalten verfestigt und übertragbar zugleich; so hat er sich weit über die Zeit der frühen Jäger hinaus erhalten.’ (blz. 45). Burkert speelt hier met de dubbelzinnigheid die het woord rite bij hem gekregen heeft. Als het om biologische riten gaat is de onveranderlijkheid geen wonder, want insekten kunnen hun ritueel gedrag wel miljoenen jaren onveranderd voortzetten; als het om menselijke traditie gaat is de onveranderlijkheid dat wel. Uit de praktijk van zijn analyses blijkt dat Burkert in het voorkomen van jachtgebruiken in mythe en rite een bewijs ziet voor ouderdom (hoe

oud, vijftigduizend jaar?). Zo direct al in het begin van deel II, blz. 97: ‘Zunächst gilt die Untersuchung einem Komplex, das besonders altertümlich wirkt durch die Ideologie des Raubtierbundes bei der Opfermahlzeit, obschon eine Errungenschaft der Kultur, das Kochen im Kessel, unabdingbar zum Ritus gehört. Antithesen sind es, Spannungsbögen, die im Ritual gestaltet werden...’ en als conclusie (blz. 108): ‘Es ist die Ursituation der Jagd, die im “geheimen Opfer” manifest wird.’ Men hoort hoe de hoogleraar zich de gunst van zijn vaag marxistische studenten verwerft: Ideologie, Spannungsbögen met een cultuur die de kookkunst machtig is. Zouden dat produktiewijzen zijn? Is het ritueel nu tienduizend jaar oud?

Ik ben zo op de datering gebeten omdat de hier bij elkaar behandelde rituelen wellicht oud zijn, maar de bijbehorende aitiologische mythen een structuur vertonen die volgens mij niet ouder is dan de zesde eeuw voor Christus. Burkert behandelt hier namelijk riten en mythen waarin de ‘Thyestische maaltijd’ voorkomt. Ik ga daarop later in, wil hier echter de oudste getuigenissen die Burkert zelf heeft kunnen vinden behandelen. Hij zegt naar aanleiding van het mensenoffer op de berg Lykaon: ‘Und bereits die hesiodeischen Kataloge enthielten den zugehörigen Mythos, der in selten durchsichtige Weise das Ritual spiegelt.’

De verwijzing is naar Hes. Fr. 163 en 354 M.-W., uit de *Vrouwencatalogus*. Nu valt de *Vrouwencatalogus* niet te dateren en zeker niet dit stuk waarin Kallisto werd genoemd, maar een afsluiting omstreeks 500, na redactionele ingrepen van Onomacritus is niet uit de lucht gegrepen.[1] In ieder geval, de catalogus is niet van Hesiodus, een feit dat Burkert versluiert door de uitdrukking ‘hesiodeischen’. Hetzelfde geldt voor de Thyestische maaltijd zelf (blz. 119): ‘Durch Zitate steht fest, dass der Mythos bereits im alten Epos, in der “Alkmeonis” vorkam.’ Nu weet ik niet of de *Alkmaionis* wel zo oud is. Alkmaion heeft volgens dat epos - waar we maar een tiental fragmenten van over hebben - deelgenomen aan de stichting van Argos Amphilochikon in Akarnanië. In feite had de tiran van Korinthe Kypselos (613-583) die kolonie gesticht. Vandaar dat 600 v. Chr. een terminus post is. Oeroud is het epos niet, en ik zou een dergelijk zienerepos, dat vertelt hoe de moedermoordenaar Alkmaion zich door omzwervingen van zijn schuld reinigde, het liefst in de tweede helft van de zesde eeuw dateren. Dan wordt Fragment 3K: ‘Eerwaarde Aarde en Zagreus de hoogste van alle goden’ wat begrijpelijker, want Zagreus is de Orphische Zeus, die hier als Hades wordt aange-

roepen. Na de *Alkmaionis* wordt Zagreus, als zoon van Hades ditmaal, dat wil zeggen het kindje Dionysus, pas weer vermeld door Aeschylus (Fr. 377 M). Hoe dan ook, het is niet zeker dat de Thyestische maaltijd in de *Alkmaionis* vermeld wordt, er wordt alleen een toespeling gemaakt op de aanleiding, de diefstal van het lam. Ik ben zo op de datering gesteld omdat ik argumenten heb om de Thyestische maaltijd - en alle maaltijden van dit type, ook die van Pelops - als reflecties, eidola, te zien van de maaltijd van Dionysus/Zagreus in de Orphische versie van Onomacritus. Ik ben evenzeer gesteld op een datering van de *Melampodie*, een ander Korinthisch zienerepos, in de tweede helft van de zesde eeuw, omdat daar voor het eerst wordt vermeld hoe de dochters van Proteus die zich tegen Dionysus hadden verzet, door een achtervolging door de ziener van hun ziekte werden genezen. Ook hier gelden dezelfde argumenten.[2]

Eindnoten:

1 J. Schwartz, *Pseudo-Hesiodea*, Paris 1960, blz. 126, 429, voor de datering van de Vrouwencatalogus blz. 498: 'Le *Catalogue des femmes* acheva sa croissance entre 506 et 476 a.C', in aansluiting op de redactie van Onomacritus.
2 I. Löffler, *Die Melampodie, Versuch einer Rekonstruktion des Inhalts*, Meissenheim a. Glan 1963, blz. 59.

[7]
Moord en offer in de tragedie

Ik heb me van het begin af aan verzet tegen de gedachte van een onbegrepen survival, omdat ik zoiets helemaal niet gebruiken kon. Mijn uitgangspunt was de relatie tussen de mythe in de tragedie en het Dionysusfeest, en ik stelde het probleem als volgt: hoe valt de sfeer van schuld en bevlekking, moord en wraak die zoveel tragedies kenmerkt, te verbinden met de religieuze aanleiding: het feest van Dionysus, de god van wijn en vruchtbaarheid, gevierd in het vroege voorjaar? De constructies in het spoor van Mannhardt, van een Vegetatiedemon of Jaardemon bevielen me niet, omdat van een dergelijke, eventueel magische, reflectie over de gang van de seizoenen een goede afloop valt te verwachten, bij voorbeeld in de vorm van een wederopstanding van de verslagen demon. Ik besloot toen mijn probleem naar de mythe zelf te verplaatsen: in de tragische mythe wordt met een probleem, dat van het doden, geworsteld. Ik kwam toen, vooral via de indertijd populaire opvattingen van Jensen (uit de school van Frobenius) op het idee dat het doden een noodzakelijke voorwaarde voor leven is, en daarom vaak expres zo gruwelijk mogelijk wordt uitgevoerd, zoals bij het koppensnellen of het doden van de god in Mexico. Let wel: de combinatie van Jensen en Meuli levert twee systemen op: de behoefte zoveel mogelijk te doden om zoveel mogelijk leven terug te krijgen - ik noem dat in navolging

van Gusdorf het ‘Polycrates-complex’ -, en de behoefte het doden zoveel mogelijk te excuseren. De twee systemen worden met het voegwoord ‘dank zij’ verbonden: dank zij de excuses kan zo wreed mogelijk gedood worden. Ik kom daar zo dadelijk op terug. Nu gaat het er mij om de oorsprong van mijn gedachten vijfentwintig jaar geleden van indertijd beroemde namen te voorzien.

Meuli was dus veeleer een steun voor me, toen ik besloten had het offer, als probleem, met de problematiek van de tragedie te verbinden. Vandaar ook dat ik in het tweede deel van *The Tragic Paradox* probeerde een systeem te ontwerpen van alle mogelijke excuses die het probleem van het doden kunnen verzachten en het offeren dus mogelijk maken. In 1966 publiceerde Burkert een artikel waarin hij, net als ik, de tragische problematiek in verband bracht met het offer, ook in het voetspoor van Meuli opgevat als Unschuldskomödie. Ik heb het artikel indertijd helaas gemist. Ik citeer een alinea over de kindermoord van Medea, die in Euripides' *Medea* een offer wordt genoemd[1]:

> ‘Mere metaphor? Vase-paintings constantly show Medea killing her children at an altar (see figure 6, plate 5), by chance we are fairly well informed about the ritual in the temple of Hera Akraia at Corinth, which underlies the Corinthian saga of Medea: seven Corinthian boys and seven girls were interned for a year in the sanctuary of Hera, where the tombs of Medea's children were shown. They wore black clothes. The climax and conclusion of their service was a sacrifice at the festival of Akraia, the sacrifice of a black she-goat. It was a holocaust, an enagizein, and it was combined with that special form of the “comedy of innocence” which was already mentioned: the goat had to dig up for itself a knife or sword, machaira, with which it was killed. Then the sword was buried again, as it was said, until next year.’

Ik kan nu deze stelling van Burkert, een stelling die (gedeeltelijk) ook de mijne is, als volgt samenvatten:

> STELLING I.
> Het doden in de tragedie stelt op symbolische wijze voor ogen de paradox en het probleem van het doden in het offer. De paradox van het bloedig offer is dat het slachten een heilzame handeling is, maar wie doodt laadt schuld op zich die verminderd of verzoend moet worden. Een analogie vinden we in sommige tragedies - die waarin gedood wordt - en wel speciaal in de *Oresteia*.

Ik formuleer deze stelling zo, omdat ik haar kan stellen tegenover een stelling die door Froma Zeitlin is ontwikkeld in een artikel dat ik indertijd ook gemist had. Zij werkt in een traditie van metaforenonderzoek, waarin men in navolging van dergelijk onderzoek op de stukken van Shakespeare, zoekt naar overheersende metaforen, om zodoende een bijbetekenis te vinden die de sfeer van de tragedie kenmerkt en de strekking versterkt.[2] Die stelling luidt als volgt:

> STELLING II.
> In tragedies waarin gedood wordt is er sprake van moord en straf, daar gaan die tragedies eenvoudig over, en wel speciaal de *Oresteia*. Het vreselijk karakter van het moorden wordt soms benadrukt door het met een onheilig, afschuwwekkend offer te vergelijken.

Het lijkt of beide stellingen elkaar uitsluiten, maar dat is maar gedeeltelijk zo; ik ben het zelfs meer eens met Froma Zeitlin dan met Burkert. Dat komt omdat Zeitlin terecht de nadruk legt op het sinistere aspect van de offers. Dat geldt, zoals Fraenkel al in zijn commentaar op de *Agamemnon* opmerkte, bij Aeschylus voor rituele termen in het algemeen. Ik citeer Zeitlin naar aanleiding van haar eerste voorbeeld, vs 63-68 (blz. 465):

> 'Proteleia is a ritual word signifying preliminary sacrifices of any kind, but especially those performed before the marriage ceremony [hier citeert Zeitlin Fraenkel II, blz. 41]. A favorable and auspicious term of sacrifice, then, is used in an image of men slain in the battles preliminary to the final destruction of Troy and ultimate punishment of Paris, preliminary also to the punishment of Agamemnon, the major dramatic event of the play, which will also be imagined in the language of sacrifice.'

Hier komt een verschil naar voren tussen de stelling van Burkert, zoals geformuleerd in stelling I, en die van mij in mijn boek. Waar Burkert niet verder gaat dan de constatering van een structurele overeenkomst tussen de ambivalente gevoelens die het bloedig offer begeleiden - de Unschuldskomödie - en de problemen van de tragedie, leg ik de nadruk op het echt tragische element, en ik wijs erop dat het offer in de tragedie wordt voorgesteld als een vreselijke misdaad die een straf is voor een eerder begane offermoord, zoals die gecombineerd in de *Oresteia* een keten van moorden vormen, die begint met de gruwelijke Thyestische maaltijd; Atreus had het ge-

kookte vlees van diens kinderen uit wraak aan zijn broer voorgezet, als offermaaltijd. Ik ben het eens met Zeitlin in zoverre dat het offer wordt voorgesteld als een '*corrupted* sacrifice'. Nu sprak dat voor mij vanzelf, immers, mijn uitgangspunt vijfentwintig jaar geleden was dat een directe relatie tussen ritueel en tragedie niet te leggen viel omdat, welk ritueel we ook nemen (dat van een vegetatie- of jaargod, of ook het offerritueel) deze rituelen een heilzame uitwerking moeten uitoefenen en dus niet zo fataal mogen aflopen zoals dat in de tragedies, juist die waarin het doden met een offer wordt vergeleken, gebeurt.

Ik zal dit illustreren aan de hand van een recent artikel over de rituele achtergrond van Euripides' *Bacchae*. Seidensticker gaat hierin uit van Burkerts artikel; hij benadrukt overeenkomsten tussen de sparagmos van Pentheus en het (Dionysische) offer, en concludeert dan: 'By evoking the sacrifice pattern behind the dramatic action Euripides points out the essence of tragedy as ritualized sacrifice [...] destructive and affirmative at the same time, horrible and exalting, creating *eleos* and *phobos*, but at the same time providing *katharsis*, the cleansing relief of the same tragic emotion.'[3]

Ik denk dat Seidensticker nog te veel onder de invloed staat van het commentaar van Dodds, dat de dubbelzinnigheid van de *Bacchae* onderstreept. Constatering van een dubbelzinnigheid kan voorbarig zijn, en dus te vaag. Dodds dacht dat Euripides niets wilde bewijzen, maar onze gevoeligheid wilde vergroten. Maar Dodds is het dan oneens met het koor dat in het vierde stasimon uitsluitend van triomfantelijke wraakgedachten is bezield, en ook tot het eind toe geen medelijden met Pentheus kent (1327-8). Dat is de hoofdzaak. Pentheus wordt op een verschrikkelijke wijze gestraft, het koor van ware Bacchanten triomfeert, welnu, waar blijven we nu met Pentheus als vegetatiedemon, of met Pentheus als slachtoffer. Waar is het heil? Seidensticker prijst mij in een noot omdat ik, op de eerste vijf bladzijden van mijn boek, zo'n indrukwekkende lijst van geofferde tragische helden geef. Maar wie mijn boek als geheel neemt, zal zien dat de stelling van Burkert en die van mij onverenigbaar zijn. Ik zal nu eerst de lijst van offers geven, die volgens mij op zichzelf niet zo indrukwekkend is. Ik kan mij voorstellen dat Froma Zeitlin als volgt zou reageren: het verbaast me niet dat de metafoor ook elders voorkomt, want het ligt voor de hand iemand die hoe dan ook omkomt een slachtoffer te noemen, dat doen wij immers ook. Burkert geeft overigens dezelfde opsomming.

Echte offers: *Iphigeneia in Aulis* gaat daarover natuurlijk, ook in Eur. *IT* 211-2; Polyxena in Eur. *Hec.* 41, 205-6, 526 e.v., er was ook een tragedie van Sophokles, *Polyxena*; Menoikeus wordt geofferd (Eur. *Phoen.* 913, en 933, 964, 1010, 1316); een maagd (Eur. *Hercld.* 408, 490 etc.), en de sparagmos van Pentheus in Eur. *Bacch.* lijkt sprekend op het Dionysisch offer.

Doden wordt een offeren genoemd: kinderen van Medea (Eur. *Med.* 1054), kinderen van Herakles (Eur. *Hercld.* 995), de echtgenoten van de Danaiden (Aesch. *Prom.* 862-3), Voor de *Oresteia* zie Zeitlin. Klytemnestra als offer echter ook in Soph. *El.* 1423, Eur. *El.* 1125, 1132, 1142, 1222; *Or.* 842.

Neoptolemos wordt gedood op het altaar van Apollo (Eur. *Andr.* 1144 e.v., vooral 1153-5), Herakles tijdens het offeren (Soph. *Trach.* 287, 609, 750), net als Aegistheus (Eur. *El.* 774 e.v.), Herakles doodt zijn kinderen en zijn vrouw tijdens het offeren (Eur. *Herc.* 860 e.v.).

Pogingen om te doden als pogingen om te slachten: Orestes en Pylades (Eur. *IT* 280, 329, 335 e.v.); Helena (Eur. *Or.* 1471-2), Andromache (Eur. *Andr.* 506, 547). Aias offert vee (Soph. *Ai* 298-9, met 219-20) in plaats van Odysseus en Agamemnon te doden, zijn zelfmoord is een offer (815, 840-2, verg. 546 met 898).

Ik ben het toch niet met Froma Zeitlin eens als zij mij zou vertellen dat dit allemaal metaforen zijn. Een van mijn argumenten zou kunnen luiden dat het offer een dagelijkse realiteit was, en ook dat de viering van de Grote Dionysia met talrijke offers gepaard ging. Uit inscripties uit de late vierde eeuw is afgeleid dat het totaal wel zo'n 240 dieren kon belopen, genoeg voor een vleesmaaltijd van alle feestvierders.[4] Nu zijn deze inscripties laat, de aantallen offers konden sterk wisselen, we kunnen er niet meer uit concluderen dan dat er veel geofferd werd. Een van die offers was een stier. Een waarschijnlijke etymologie voor het woord tragedie is ‘lied voor de geslachte bok’; die etymologie is het hoofdargument in het artikel van Burkert. Belangrijker vind ik dat in het midden van de *orchestra*, de plaats waar het koor, en oorspronkelijk ook de spelers dansten, een *eschara* of *thumele*, een laag altaar of offertafel stond. Welnu, dergelijke altaren werden gebruikt voor zogenaamde ‘chthonische’ offers, ten behoeve van doden en heroën, *enagismata*, die niet gegeten werden maar die geheel verbrand werden of die men ter plekke liet wegrotten. Dergelijke offers hebben het karakter van reinigingsoffers, en daarmee hebben we de juiste sfeer getroffen, immers de zoge-

naamde chthonische offers, gebracht om de wrok van heroën te verzoenen op hun graf, werden gekenmerkt door een bij de tragedie passende sinistere sfeer, in tegenstelling tot de meer onbezorgde Homerische spijsoffers, die aan de Olympische goden gebracht werden. Uiteraard is deze gedachte op zichzelf niet nieuw. In de negentiende eeuw had bijvoorbeeld Ridgeway gepoogd het ontstaan van de tragedie te verklaren uit de cultus van heroën[5]. Maar Dionysus is een god.

Overigens kan de dood van Pentheus nu wel enigszins verklaard worden. Hij wordt gestraft omdat hij zich tegen Dionysus heeft verzet, hij is als het ware een zondebok, en zo kan men zonder veel moeite ook de *Oidipous Tyrannos* in verband brengen met het Atheense zondebokritueel, dat van de *pharmakoi*, reinigingsmiddelen. Het pharmakoi-ritueel is uiteraard een reinigingsoffer. Maar ik ben nog niet tevreden. In de *Herakles* van Euripides doodt Herakles zijn eigen kinderen, als hij op het punt staat zich voor het altaar te reinigen nadat hij zijn aartsvijand Lykos heeft gedood. Die kindermoord wordt beschreven in sinistere Dionysische terminologie (Eur. Herc. 816 e.v.). Op bevel van Hera maakt Lussa hem waanzinnig, ze begint een dans zonder tympanon, niet gesierd met de thyrsos, ze wil bloed, niet de Dionysische plenging van wijn, het wordt een jacht op de kinderen, Lussa brengt het huis in Bacchische razernij, een windvlaag schudt het huis, het stort in, *taragma tartareion*: door een aardbeving. Herakles is, als hij zijn kinderen doodt, een Bacchos van Hades. Wilamowitz heeft in zijn commentaar goed de aandacht gevestigd op de Dionysische terminologie: ‘Lussa übt also dieselbe Einwirkung wie Dionysos, nur nicht beseligend sondern vernichtend’.[6] Lussa, razernij, personifieert de Bacchische waanzin in zijn sinistere aspect. Een dergelijke sinistere verdraaiing van Bacchische terminologie komt meer voor, vooral bij Aeschylus en Euripides. Ik noem een paar voorbeelden: Orestes en Pylades willen in Euripides' *Orestes* Helena slachten als Bacchanten zonder thyrsos, Lussa jaagt de Bacchanten op in de *Xanthriai* van Aeschylus, haar honden zetten Bacchanten in de *Bacchae* op tot de verscheuring van Pentheus.

Ik noem deze sinistere omduiding van de Bacchische terminologie tragische interpretatie, en ik breid de term uit tot alle ‘corrupted’ offerterminologie. In de tragedie wordt het offer voorgesteld, in tragische interpretatie, als een misdaad, en heel vaak wordt de misdaad begaan, zoals de misdaad van de rituele verscheuring van Pentheus, en de misdaad van het offeren van de eigen kinderen door Herakles,

door iemand die op die manier gestraft wordt: de Maenaden voor het verzet tegen Dionysus, Herakles omdat hij de vrucht is van de ontrouw van Zeus. Dit geldt ook voor de keten van moorden in het huis van Atreus, eindigend met de vrijspraak van Orestes, en veroorzaakt door een wraakgeest voor de Thyestische maaltijd. Dat is mijn stelling, maar ik heb nog een verklaring nodig, want, zoals ik probeer duidelijk te maken, ook een eenvoudige transpositie van de structuur van het reinigingsoffer naar de structuur van moord, bloedschuld en wraak in de tragedie, is niet genoeg. Waarom moest er gestraft worden, dat wil zeggen, van misdaad gereinigd, in verband met de cultus van Dionysus?

Bij wijze van contrast de christelijke, islamitische of politieke martelaren uit de laatste tweeduizend jaar. De martelaar stelt de slechtheid van de tegenpartij in het licht, zijn graf en de herinnering aan zijn lijden kunnen gebruikt worden om wraak te nemen. ‘Avenge O Lord thy slaughter'd Saints’; de aanhef van een sonnet van Milton geschreven naar aanleiding van een door de paus bevolen massamoord op de Waldenzers. En daarna?

Dit wraakgevoel smeedt de groep aaneen tot fanatieke sekte. Vandaar de bloedige geschiedenis, van christendom, islam, nationalisme en nationaal-socialisme en communisme.

De functie van de archaïsche heros is tegengesteld. De heros heeft geleefd in een spiraal van bloedwraak, en ook na zijn dood kan zijn schim elk ogenblik tot nieuwe moorden aanzetten. Het is de taak van de cultus de bloeddorst van de heros te stillen, zijn wrok te verzoenen. Vandaar dat bloedige offers in onreine reinigingsceremonieën, in sinistere rouwplechtigheden worden gebracht.

Typisch is de ‘laatste heros’, Kleomedes van Astypalaea. Hij had zijn tegenstander bij het boksen gedood op de Olympische Spelen van 486. Hij krijgt dus geen krans en trekt zich wrokkend terug in zijn vaderstad. Daar gooit hij de zuilen om van een jongensschool. De jongens zijn dood, Kleomedes vlucht in de Athene tempel in een kist. De bewoners breken (schending van het asielrecht) de kist open, maar de kist is leeg. Het orakel beveelt Kleomedes als heros te eren.[7]

Kennelijk een gewelddadig en wraakzuchtig heerschap, wiens toorn telkens weer verzoend moet worden door offers. Maar Kleomedes vertegenwoordigt ook de burgerij van Astypalaea. Wie de *Evangeliën* begint te lezen wordt getroffen door de bloedige voorgeschiedenis: de kindermoord van Herodes (welke door haat bezielde

geest heeft dat verhaal verzonnen!), de dood van Johannes de Doper, en de vervloekingen van hele steden omdat zij zich niet meteen bekeerd hadden... Op dat punt van zijn lectuur gekomen zou een antieke Athener uitroepen: ‘ik zie het al, dat loopt uit op een misdadig offer, en, als ge duizenden jaren bloedige partijstrijd, van vervolgd worden en vervolgen, wilt vermijden, zoekt dan meteen naar de nakomelingen van Herodes en maakt hen hogepriester van de heros Herodes. Pas nadat ge, als joden, onder hun leiding, de toorn van de heros hebt verzoend, en u ook nog van de gedeelde bloedschuld hebt bevrijd van het offeren van de god, kunt ge van de weldaden van het hoogste offer genieten.’

Het plengoffer dat de *Choephoroi* zijn naam geeft wordt mísbruikt om de wraakzucht van Agamemnon te sterken. Vandaar ook daar de sinistere ombuiging van rituele terminologie; het lijkt een ‘Aziatisch’ ritueel om de vruchtbaarheid uit de grond te stampen. Het is een angstaanjagend ritueel. Toch staat de sympathie van de toeschouwer op dat moment van de *Oresteia* aan de kant van Orestes en Elektra. Die paradox maakt de tragedie gruwelijk.

Nero zou de heilige moeten zijn, als heiligen met heroën te vergelijken waren. Er zouden jaarlijkse offers gebracht worden om de toorn van Nero te verzoenen, om er zo voor te zorgen dat voortaan heidenen en christenen in vrede op aarde zouden kunnen leven.

Eindnoten:

1 W. Burkert, ‘Greek Tragedy and sacrificial Ritual’, *Greek Roman and Byzantine Studies 7* (1966), blz. 87-121, 118.
2 F.I. Zeitlin, ‘The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' Oresteia’, *TAPhA* 96, 1965, blz. 463 e.v.
3 B. Seidensticker, ‘Sacrificial Ritual in the Bacchae’, in: *Arktouros, Hellenic Studies presented to B.M.W. Knox*, Berlin/New York 1979, blz. 181 e.v.
4 W.S. Ferguson, ‘Demetrius Poliorcetes and the Hellenic League’, *Hesperia* 17, 1, 1948, blz. 134 n.0: de opbrengst van de huiden bedroeg in 334/3 ongeveer 808 drachme en in 333/2251 drachme. Ferguson rekende uit dat dit overeenkomt met 240 en 70 dieren: ‘the sacrifice of the Dionysia furnished meat for a kreanomia of national dimension’.
5 F. Robert, *Thymélè*, thèse Paris 1939, vooral blz. 284 e.v.
6 U.v. Wilamowitz-Moellendorf, *Euripides Herakles*, Berlin 1895 (1959[4]), blz. 196.
7 E. Rohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig/Tübingen 1898, I, hfst. ‘Heroen’ en hfst. ‘Der Seelencult’, blz. 146-259, is nog steeds onovertroffen, voor Kleomedes, blz. 178-9.

[8]
Het offersysteem

Ik heb in het tweede deel van mijn boek een algemeen menselijk systeem van excuses ontworpen dat samen met wat ik het Polycratescomplex noem, in staat moet worden geacht elk offer waar ook ter wereld en wanneer ook begrijpelijk te maken. Maar ik vond de accentuering van twee van deze excuses, namelijk het offer als misdaad of het offer als straf, te specifiek voor de tragedie om daar genoegen mee te nemen. Ik vond overigens het hele systeem zo consequent uitgewerkt in de tragedie, dat ik achteraf moet zeggen: het feit alleen al dat ik het systeem zo gemakkelijk kon vinden, is te danken aan het feit dat iemand mij in die

systematisering is voor geweest. Die man noem ik Onomacritus. Het systeem is Orphisch, en het weerspiegelt de speciale vorm die de Orphische reiniging als straf voor de misdaad van de moord op Dionysus door de Titanen - waar de mensen

van afstammen - heeft aangenomen. Dat staat in het derde deel van mijn dissertatie.

Wel is het waar dat hij Homerus elk offer gevolgd wordt door een vleesmaaltijd. Maar daaruit volgt niet dat aan elke vleesmaaltijd een offer voorafging, want de offermaaltijden worden alleen beschreven in functie van gebeden of eden. Een zekere schroom voor het doden van levend voedsel kunnen we ontwaren in de indeling van eetbaar levend voedsel: eetbaar zonder meer, eetbaar met offers, en oneetbare offers. Ook bij Homerus worden niet alle dieren gegeten, sommige worden wel gegeten en niet geofferd, andere soms geofferd en nooit gegeten. Vijandige dieren als muizen, insekten en roofdieren worden niet gegeten. Vissen en vogels nemen een merkwaardige plaats in; werden ze echt alleen in nood gegeten door Odysseus en zijn makkers tijdens hun tocht overzee (verg. *Odyssee* 12, 330-2)?

Wild wordt wel gegeten maar niet geofferd. Dat komt wellicht omdat het net als de vis bij de vangst al sterft, en dus niet op het altaar kan worden gedood. Als dat zo is, dan is dat een aanwijzing voor het belang van het doden als deel van de offerhandeling. Palingen werden wel geofferd, want die konden levend naar het altaar worden getransporteerd.[1] Anderzijds zijn er dieren die te dichtbij staan, als huisdieren, honden en paarden, ezels en mensen zelf. Als van de laatste categorie geofferd wordt, dan in heel speciale reinigingsceremonieën. Wat overblijft is vee, als geit, schaap, rund; niet te sympathiek, niet te onsympathiek, maar soms wordt in na-homerische tijd het rund onder heel speciale omstandigheden geofferd, nadat het eerst extra sympathiek werd gemaakt als ploegstier. Ik noem nu dubbelzinnigheden.

Het volledige systeem, dat post-homerisch is, zo niet regelrecht Orphisch, ziet er als volgt uit. Vooronderstellingen zijn 1. de talio, 2. de rituele objectiviteit van de handelingen: wie voor een altaar doodt, offert, wie gestraft wordt is een misdadiger, en 3. de erfelijkheid van zonde en heil. Het systeem bestaat uit een interactie van twee systemen. Het eerste is een lijst van topoi:

a. De goden krijgen de schuld die het bloedig offer hebben goedgekeurd, of de traditie; het wordt nu eenmaal vanouds zo gedaan.
b. De schuld wordt geworpen op het slachtoffer, dat als een misdadiger wordt bestraft, of dat zich vrijwillig aanbiedt.
c. De schuld wordt geworpen op de offeraar, die voor zijn misdaad moet worden gestraft.

d. De hele gemeenschap is verantwoordelijk.
e. Anderen, bij voorkeur vreemdelingen zijn verantwoordelijk, of onderdrukte groepen, minderheden. Men kan ook een ander worden in vermomming, in extase, in verblinde woede, razernij, of men wordt een ander door het offer te spelen.
f. Dat laatste gaat gepaard met verzachting door substitutie. Men brengt het offer ook op symbolische wijze door een koekje te eten of op wingerd te kauwen.
g. Men doet of er niets gebeurd is, bij voorbeeld door het offerdier op te zetten.

Omdat b en c een dialectische eenheid vormen staan ze apart, en uiteraard wordt alles door a gerechtvaardigd; f geeft aanleiding om achter het symbool naar de ware betekenis te zoeken.

Nu is er bij dit systeem een ander systeem in werking, dat tot problemen leidt in die zin dat het ene systeem afbreuk doet aan de werking van het andere. Immers, men kan als excuus voor het doden b nemen: het slachtoffer wordt als misdadiger gestraft. Die straf vermindert de schuld van de offeraar, die nu niet meer is dan de beul. Maar daarmee is de waarde van het offer ook verminderd. Het tegengestelde systeem zegt echter dat het offer meer waarde heeft naarmate de opoffering groter is. Maar dan wordt de schuld evenredig groter. Er zijn dus twee systemen die tegen elkaar inwerken. Het tweede systeem zegt dat het offer zo waardevol mogelijk moet zijn, het eerste systeem probeert de schuld van de offerhandeling te verkleinen door excuses voor de opoffering in werking te stellen, maar c levert averechtse, fatale gevolgen op. In c zit het mysterie.

Het tweede systeem noem ik het Polycrates-complex.[2] Het woord ‘complex’ verwijst hier naar Freud. Polycrates krijgt te horen dat het hem te voorspoedig gaat. Om zijn geluk af te kopen gooit hij een kostbare ring in zee. Uiteraard helpt hem dit niet, dat is ook de moraal van Herodotus die dit verhaal vertelt. Een vis slikt de ring in, de vis wordt hem aangeboden, het ongeluk is niet afgekocht, en Polycrates wordt gruwelijk ter dood gebracht. Freud geeft een aantal van dergelijke offerhandelingen in zijn *Psychopathologie des Alltagslebens*: hij gooide opeens met zijn pantoffel een Venusbeeldje stuk, de regels van Wilhelm Busch citerend:

> *Ach die Venus ist perdü*
> *Klickeradoms! Von Medici*!

Freud realiseerde zich dat hij als het ware een offerhandeling had voltrokken om te danken voor het herstel van een ziek familielid. Nu wordt het begrijpelijk dat in rituelen op paradoxale wijze het ongeluk, ja zelfs onreinheid, wordt gezocht om geluk en reiniging te krijgen of te behouden, en het offer wordt zo wreed en bloederig mogelijk uitgevoerd, om reinheid en onthouding van moord te vinden.

Het offer moet volmaakt zijn. Die gedachte wordt gerationaliseerd als het offer wordt opgevat als geschenk aan de goden, immers, een mismaakt geschenk kan de goden niet welkom zijn. Excuus b, het slachtoffer is een misdadiger, gaat hier niet op. Theophrastus heeft er in zijn geschrift *Over de Vroomheid*, dat het vegetarisme als vrome levenswandel bepleit, en dus door het Orphisme (of liever door de Pythagoreïsche adaptatie ervan) is beïnvloed, een filosofisch dilemma van gemaakt. Het is goed om vijandelijke dieren te doden, als schorpioenen en roofdieren, maar die zijn ongeschikt om aan de goden aan te bieden. Daarentegen is een feilloos dier wel als geschenk geschikt, maar het doden is een misdaad. Dus moet men zich geheel onthouden van offers, en dus van het eten van vlees. Hoe beter het eerste systeem, dat van de excuses, in elkaar zit, hoe beter het tweede systeem, het Polycrates-complex, kan werken. Het Polycrates-complex culmineert in de paradoxale reiniging door bloed, het bloed van offers, het bloed van martelaren. Van alle excuses is het eerste, a, institutionalisering, al haast voldoende om het Polycrates-complex in al zijn vreselijke bloederigheid in volle werking te stellen. Gelukkig de samenleving waarin de moraal van het verhaal van Polycrates is: de zelfopoffering door substitutie (pars pro toto, i.c. de ring, de eigen vinger, maar ook het opofferen van anderen) helpt niet, of is niet genoeg, het is een Fehlleistung; degenen die zich laten leiden door de gedachte aan opoffering zijn neurotisch. Institutionalisering van het bloedig reinigingsoffer, door de Orphici, door de christenen, maar onafhankelijk daarvan in de islam of bij Azteken, kan leiden tot bloedbaden, tot jodenvervolgingen of geloof in bloedige revolutie als voldoende voorwaarde voor reinheid en geluk.

Ik beweer niet dat mensen ook zonder een godsdienstig of wetenschappelijk alibi niet tot onbarmhartige wreedheden in staat zouden zijn. Mijn antropologie van de mens als medelijdend wezen is een ‘als-ob’, een wetenschappelijke fictie. De Homerische helden doodden met des te minder scrupules omdat ze geen systeem van excuses bij de hand hadden. Tegenover de excuses vóór het doden staat de motivatie óm te doden, het een kan niet zonder het ander, elk van

beide systemen apart leidt tot afschaffing. Als de motivatie om te doden in het Polycrates-complex wordt gevonden, dan worden bloedbaden door excuses verergerd.

Eindnoten:

1 P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig/Berlin 1910, 'Über die Wild und Fischopfer der Griechen', blz. 197-202.
2 Ook: H.S. Versnel, 'Polycrates and his Ring, two neglected aspects', *Studi Storico-Religiosi* I, 1, 1971, blz. 16 e.v.

[9]
Oogstoffers in Eleusis

De vraag luidt nu: wanneer treedt het Polycrates-complex op. Een dubieus voorbeeld vind ik in de problematiek van rouwrituelen. Rouwen is een spontane uiting van smart naar aanleiding van de dood van een dierbare. Hoe intens die uiting is hangt echter af van culturele factoren. In vele gevallen lijken uitingen van rouw ons overdreven toe. Ja? Wie beslist over oprechtheid? De aan een cultuur, klasse of mode gebonden goede smaak? Het komt er dus op neer dat als een godsdiensthistoricus opmerkt dat er bij rouwceremonieën meer aan de hand is dan spontane uiting, hoe dan ook geritualiseerd, hij aan het Polycrates-complex moet denken[1]. Kennelijk schenkt de rouw een psychologische bevrediging, men overdrijft de rouw dan omdat men via de beleving van ellende hoopt een omkering van het lot te bewerkstelligen. Een dergelijk psychologisch - tegenwoordig: neurotisch - mechanisme is nooit bewijsbaar, tenzij de aanleiding voor de rouw toch werkelijk te onaanzienlijk lijkt.

Die conclusie lijkt onafwendbaar bij het bewenen van de oogst met de erbij horende schuldgevoelens en offers. Toch zijn dergelijke gevoelens hecht verbonden met agrarische gebruiken vanaf de uitvinding van de landbouw.

Over heel Europa zijn, in de negentiende eeuw vooral door Mannhardt, oogstgebruiken verzameld, die de volgende structuur hebben. De langzaamste maaier, een door de maaiers opgejaagd dier of een passerende vreemdeling worden afgeranseld of geofferd. Men denkt dan aan een verzoening voor de oogst waarvan de aarde beroofd is, en overigens is het opmerkelijk dat dergelijke gebruiken zich concentreren op die gewassen die nogal drastisch te lijden hebben bij de verwerking, als koren, vlas en druif. Aangezien er bij de oogst geen bloed vloeit, en het gewas niet door geluid of tegenstribbelen protesteert, lijken het reinigingsoffer en de rouwklachten hier niet zo erg op zijn plaats. Het ligt meer voor de hand aan het Polycrates-complex te denken; men koopt de voorspoed van de oogst af. Ik denk, met Liungman[2] maar niet zo precies, aan een oude culturele traditie

die zich langzaam, met de landbouw, uit Mesopotamië en Egypte over de landen rond de Middellandse Zee en verder naar het noorden toe of naar het zuiden, naar de Soedan heeft verspreid. In de oudste Sumerische versie van de Tammuz-mythe verdwijnt de godin Innana naar de onderwereld; het gevolg is onvruchtbaarheid. Ze kan alleen terugkeren als Tammuz in ruil wordt gegeven. Zijn dood is een straf voor zijn arrogant gedrag (*hybris*). Daarna wordt hij, nogal hypocriet, door Innana beweend. De structuur van deze Tammuz-mythe is gelijk aan die van het Polycrates-complex: men moet iets opgeven, opofferen, om de vruchtbaarheid terug te krijgen. Het is dus mogelijk dat Tammuz het mythisch prototype is voor een oogstoffer. De oogst is het belangrijkste moment in de cyclus van de seizoenen, het ligt dan voor de hand om de jammerklachten over Tammuz/Adonis ook te zien als klachten over het verdwijnen van de vegetatie. Die interpretatie noem ik de natuurlijke allegorie. Er hoort eigenlijk een wederopstanding bij, naar analogie van de cyclus der seizoenen, maar als het Polycrates-complex overheerst kan die achterwege blijven. De cyclus van de seizoenen kan ook een rol spelen bij nieuwjaarsvieringen, waarin het gaat om de periodieke vernieuwing van de heerschappij, of de samenleving, maar waarin de cyclus van de seizoenen toch op de achtergrond aanwezig blijft. Het wordt interessanter als de loop van de seizoenen, of de agrarische kalender, niet samenvalt met het ritueel. Het Griekse oogstfeest, de Thargelia, viel net voor de oogst: een pot met nog niet rijp graan werd gekookt, op dat feest werden de pharmakoi, zondebokken, verdreven. Dat ziet eruit als een (in de zin van Frazer) magisch voorspellen van het bereikte resultaat. En inderdaad, de Haloa, een dorsvloerfeest, viel in september, de Lenaia, een druivenpersfeest voor Dionysus in februari. Zo'n magische verschuiving levert godsdiensthistorici problemen op; een dorsfeest in december en een wijnpersfeest in februari lijken absurd. Maar Kore werd in het voorjaar tijdens het bloemenplukken geroofd, ook hier het Polycrates-complex. De kathodos, afdaling van Kore, kan dus als offer worden voorgesteld. De natuurlijke allegorie vertelt ons dat de verdwijning van Kore - het koren - moet worden verklaard als het verdwijnen van de graankorrels in de aarde in het najaar. Dat is de analogie van de goed op tijd in het najaar gevierde mysteriën van Eleusis: zoals het zaad in de aarde verdwijnt en weer opspruit, zo zal het lijk na de dood weer tot leven komen in het Elysium. Die analogie is absurd, en daarom religieus. Voor het gezond verstand is het individuele mensenlot

goed vergelijkbaar met het vallen van de blaadjes in de zomer, of met het afsnijden van de oogst van één seizoen, maar niet met de onsterfelijkheid van de cyclische gang van de natuur als geheel, die hoogstens voor het mensengeslacht geldt. Evenzo is het Polycrates-complex een Fehlleistung: *nil sine labore*: wie uit de moeilijkheden wil geraken moet daarvoor een rationele handeling verrichten, en niet denken dat hij, door het rad van fortuin een beetje naar beneden te draaien, er vanzelf weer bovenop komt. Nu waren de primitieve volkeren allerminst primitief en er is geen reden te denken dat ze dom waren. Ook de oudste boeren zowel als de meest primitieve Tobriandiërs beoefenden hun landbouw zo rationeel mogelijk, de magische rituelen waren dan een soort verzekering, als het dopen van een schip. Zo luidde de kritiek van Malinowski op de primitieve mentaliteit van Lévy Bruhl. Dat geldt ook voor het rouwen en de offers die nu juist de periode vóór de oogst, en vooral de barre voorjaarsmaanden kenmerken: men dompelt zich expres in het ongeluk om het betere te vinden. Ik denk dat de roof van Helena naar Troje en de expeditie van de twee broers Agamemnon en Menelaos om haar terug te halen in een bepaalde visie een variant konden worden genoemd van de verdwijning en terugkeer van Kore uit de onderwereld, en ook dat de ontsnapping van Theseus met Ariadne uit het labirinth van Kreta zo kon worden beschouwd. Immers, Troje kon worden opgevat als een onderwereld, als een labirinth, en Helena werd in Sparta als godin vereerd. Dit schema zou Myceens, zo niet Minoïsch kunnen zijn. Aan de andere kant weet ik niet wanneer de vergelijking systematisch getrokken is. Ik denk, nu het om systematisering gaat, alweer aan de Orphicus Onomacritus.

Ik vergelijk een aantal tragedies, die te maken hebben met de verdwijning van een meisje naar een ver land: Iphigeneia, geofferd, maar gebracht op Taurië in de Krim, waarvandaan ze door Orestes en Pylades wordt teruggehaald; de echte Helena ontvoerd naar Pharos aan de mond van de Nijl, en weer teruggehaald door een broederpaar, met de kathodos (afdaling) een anodos (terugkeer) van Kore/Persephone. Deze verre landen worden in details als onderwereld beschreven, en in het vierde stasimon van de *Helena* wordt de vergelijking met. Kore/Persephone expliciet getroffen. Dit stasimon gaat terug op een Orphische versie van de *Demeterhymne*, gewoon omdat het verhaal sterk afwijkt, en er extatische elementen in voorkomen.

Dit is de gelegenheid alweer te polemiseren, nu tegen een boek van

een leerling van Burkert, F. Graf, over de plaats van teksten van Orpheus in de mysteriën van Eleusis in de vijfde eeuw[3]. Graf ontkent niet dat de plaats van Dionysus in de mysteriën aan Orphische gedichten is te danken, maar hij bagatelliseert de invloed en dateert hem zo laat mogelijk. Dat gaat dan zo. In II, [2] 'Iakchos und Dionysos' maakt Graf een onderscheid tussen poëzie en cultus. Het koor in Sophokles' *Antigone* uit het jaar 442, identificeert de god van de kreet tijdens de processie Iakchos, met Dionysus, (Bakchos) en het zegt dat Dionysus in Eleusis heerst. Datzelfde geldt voor de *Paian*, een officiële hymne die Philodamos in het derde kwart van de vierde eeuw voor de herbouw van de Apollotempel in Delphi schreef, en die als inscriptie is teruggevonden, ook daar heerst Dionysus in Eleusis. Officiëler kan het niet, maar Graf zwakt dat af: 'macht beinahe den Eindruck theologische Normierung voraus zu setzen'. Maar is dat niet de bedoeling van de Orphici, ook volgens Graf? Waarom zouden we die theologie dan niet minstens in 450 kunnen laten beginnen? Wel, blz. 53: 'Dieser fast völligen Identifikation steht nun aber gegenüber, dass Iakchos und Dionysus im Kult immer getrennt sind.' Nu wordt de invloed van Dionysus beperkt tot de extase van de ingewijden op weg naar Eleusis, wat in tegenspraak is met de poëtische teksten. Elders, naar aanleiding van de identificatie van Demeter en Kybele, zegt Graf dat die in de praktijk van de cultus pas in de vierde eeuw plaatsvond. In poëtische teksten echter wordt de Grote Moeder Kybele al door Pindarus met Demeter geïdentificeerd. De tegenstelling leidt tot een schijnprobleem. De Orphici konden al dan niet mysteriën stichten of veranderen, maar wat ze in de eerste plaats leverden was een theologische rechtvaardiging. Het onderscheid tussen beleven wat de inwijding betekent en weten wat de inwijding betekent dank zij Orpheus, wordt gemaakt door Pausanias naar aanleiding van een tempel van de Bonenheid, Kuamites: 'Ieder die de mysteriën van Eleusis heeft gezien en de boeken van Orpheus heeft gelezen, weet wat ik bedoel.' Dit onderscheid is niet in tegenspraak met de opvattingen van Graf over de activiteit van de Orphische theologen. Hij dateert alleen alles een eeuw later. Maar wat is er tegen om te denken dat er een Orphisch aition voor de Eleusinische mysteriën was vervaardigd, waar de tragici uit putten, en dat de geboorte van het Dionysuskindje in verbinding bracht met het verblijf van Kore in de onderwereld? Hoe ook gedateerd voor 442? De cultus, het ritueel hoeft daar niet door veranderd te zijn. Wij nemen aan dat de *Demeterhymne* waarover wij beschilkken het meest

gezaghebbende aition is. Hij is dan wel puur Eleusinisch, maar daarom nog niet erg oud, hij is op zijn vroegst laat zevende-eeuws, en hij heeft op latere dichters nauwelijks invloed gehad[4]. Hij is niet geschreven om ons inlichtingen te geven over de mysteriën. Vooral dát wij over hem de beschikking hebben, maakt hem zo bijzonder. Kore wordt daarin geroofd door Hades en ze leeft met hem in de onderwereld, aan het eind wordt de geboorte van Ploutus aangekondigd, een duidelijke personificatie van de Voorspoed. Hoorde die geboorte tot het ritueel? Zo ja, wat voor moeite kostte het de ingewijde erbij te denken: ik ken de ware betekenis, het gaat om de geboorte van het heilkind Dionysus? In principe hoefde er niets aan het ritueel te worden veranderd. Persephone en Hades komen ook niet op Eleusinische inscripties voor, het niet vermelden van Dionysus op inscripties bewijst dus niets. Persephone en Hades hebben geen aparte cultus (er was volgens Pausanias één tempel van Hades, in Elis), en ze komen dus in verband met Eleusis alleen in het aition voor, de *Demeterhymne*. Volgens Graf zouden we nu ook de plaats van Persephone en Hades in de Eleusinische cultus moeten betwisten. Kore zonder Persephone is Iakchos zonder Bakchos.

Het verschil tussen poëzie en cultus is modern; ook het koorlied van Sophokles was, in zekere zin, onderdeel van een cultus. Deze opmerking richt zich ook tot anderen die, bij voorbeeld naar aanleiding van het koorlied in de *Helena* over de roof van Kore, of het fragment over omophagie in de *Kretenzers*, het syncretisme, de vermenging van goden, of extatische elementen, aan dichterlijke vrijheid wijten.

Eindnoten:

1 Wanneer is een uitbarsting van rouw spontaan, wanneer overdreven, wanneer ritueel voorgeschreven en daarom overdreven, en wanneer is een ritueel element het gevolg van spontane emotie? Hierover naar aanleiding van de rouw over de dood van Germanicus H.S. Versnel, 'Destruction, *devotio* and despair, etc.', in: *Perennitas, studi in onore di A. Brelich*, Roma 1980, blz. 541 e.v.

2 W. Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*, I. Helsinki 1937, *FFC* 118, vooral hfst. VII, blz. 239 e.v. Ik zou moeten ingaan op de relatie tussen de Dionysus-cultus, het Orphisme, en de opvatting van de verscheuring van Dionysus als natuurlijke allegorie voor de wijnoogst, en dit alles in verband met enerzijds oogstgebruiken, anderzijds ook het christendom. Ik doe dit niet, maar verwijs naar R. Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Leipzig/Berlin 1925.

3 F. Graf, *Eleusis und die Orphische Dichtung Athens in vor-hellenistischer Zeit*, Berlin/New York 1974.

4 N.J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974, blz. 5-10, voor de datering, voor de geringe invloed op latere schrijvers nog steeds F.W. Allen, W.R. Halliday, E.E. Sikes, *The Homeric Hymns*, Oxford 1936, blz. 109. Zie Cl. Bérard, *Anodoi, Essai sur l'Imagerie des Passages Chthoniens*, thèse Lausanne 1974, Neuchâtel 1974, blz. 94, voor een veel rijkere schat aan gegevens over Dionysus in Eleusis sinds het begin van de vijfde eeuw.

[10]
Misdaad en straf in reinigingsceremonieën

Voor de geschiedenis van de Griekse godsdienst vormt Homerus het struikelblok. Naar moderne opvatting is de vertrouwelijke omgang van de Homerische helden met de Olympische goden niet diep religieus. Godsdiensthistorici moeten nadrukkelijk uitleggen dat dat toch zo is; zo frivool, of democratisch, of verlicht, lijken de helden

met hun goden om te springen. Opvallend is dan steeds weer dat Homerus wel bezoedeling kent, maar geen uitgebreide reiniging van moord, zoals we die uit de archaïsche periode kennen, met de erbij behorende gevoelens van schuld en angst. Die gebruiken komen ook

niet bij Hesiodus voor, zelfs niet in *De werken en dagen*. Er is dus geen aanleiding in de nauwelijks door bloedschuld beroerde Homerische wereld een aristocratische uitzondering te zien. Schelling bracht omstreeks 1800 een onderscheid aan tussen een Apollinisch en Dionysisch aspect van de Griekse godsdienst, dat grofweg overeenkomt met de tegenstelling onbezorgd en gekweld, en dat wil voor Schelling zeggen: klassiek - in de zin van Winckelman - en romantisch. Die tegenstelling is later in Nietszches jeugdzonde *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* consequent uitgewerkt. Jane Harrison verraadt omstreeks 1900 een wat ondeugende belangstelling voor de nachtzijde van de Griekse godsdienst. Voor haar staat de Olympische wereld van de Homerische goden tegenover een primitief en lager stratum. Lager suggereert sociaal lager, volks, en primitief suggereert ouder. De Olympische godenwereld is dus jonger, en blijft voor aristocratische kringen ook in de vijfde eeuw de echte Griekse godsdienst. Maar de primitieve chthonische godsdienst is enerzijds uit survivals kenbaar - ze staat uiteraard sterk onder invloed van Frazer - anderzijds is deze primitieve godsdienst, die gekenmerkt wordt door angst voor demonen en zoenritueel, als Dionysus-cultus gesystematiseerd door de Orphici in de zesde eeuw. Daar staat dan weer de opvatting tegenover van Lobeck, Rohde en Dodds[1], die de oplossing zoeken in een mentaliteitsverandering onder invloed van sociale onrust, die ertoe leidt dat moord niet meer een familieaangelegenheid is. De staat neemt de berechting over, en daaruit ontwikkelt zich een religieus verzoeningsritueel. Anderzijds is er de invloed van een nieuwe, extatische Dionysus-cultus.

De archaïsche periode is wat zijn begin betreft slecht gedefinieerd. Hij staat slechts in tegenstelling tot de Homerische cultuur, gekenmerkt door de tegenstelling eer-oneer, in plaats van door de tegenstelling reinheid-bezoedeling. Het heroïsche eergevoel is echter niet verdwenen, zeker niet in het gedrag van tragische helden.

We zouden de archaïsche periode kunnen laten beginnen met het eind van de zevende eeuw, laten we zeggen bij Kypselos van Korinthe, of in Athene bij de reiniging door de Kretenzische specialist Epimenides van de bezoedeling veroorzaakt door de Alkmeoniden. Ik heb niet zo erg veel moeite met geleerden die mij vertellen dat sommige rituelen oud zijn, ook al komen ze niet bij Homerus voor. Dat geldt voor de hele Dionysus-cultus, die bij Homerus haast geen rol speelt, maar daarom nog niet en bloc in de zesde eeuw is ingevoerd. Onder invloed van Dodds heb ik echter de neiging om speciaal het

uitgebreid ritueel van de reiniging voor moord voor het eerst te laten optreden in de archaïsche periode. Ik maak dan verschil tussen rituelen die volgens het bijbehorend aition een herhaling zijn van een oorspronkelijke, mythische *straf*, en rituelen die op het eerste gezicht lijken op een herhaling van een oorspronkelijke, mythische *misdaad*. Alleen het tweede soort leidt tot paradoxen, die ik de Tragische Paradox heb genoemd. Er zijn dus twee soorten aitia. Het ene vertelt van een straf voor een misdaad, het ritueel geldt dan als herhaling van de oorspronkelijk straf, het is een wraak, en die kan feestelijk gevierd worden. Reiniging als straf levert geen logische problemen op, want misdadigers of hun afstammelingen kunnen niet genoeg gestraft worden, men denke aan de jodenvervolgingen. Het tweede vertelt van een oorspronkelijke misdaad. Het ritueel lijkt dan zelf op de misdaad, en dus op een herhaling van de oorspronkelijke misdaad. Het levert de tragische paradox op: hoe kan een misdaad (het begin van) een reiniging zijn?

Hoe dat precies in elkaar zit zal ik later uitleggen, nu klinkt het nog ongeloofwaardig. Genoeg zij dat het voor mij vanzelf sprak dat ik niet alle reinigingsceremonieën Orphisch vind. Hoe zou ik, het *katharmos*-ritueel, dat van de zondebok, is natuurlijk oud en op zichzelf uit algemeen menselijke overwegingen te begrijpen. Het is een reiniging als straf - de pharmakoi worden verbannen - en de dubbelzinnigheden in het ritueel kunnen direct uit de offerproblematiek worden verklaard. Ik heb daar geen theologie voor nodig. Maar misschien toch wel een beetje?

Het gaat om de gelijkstelling van straf en reiniging. Elke straf is een reiniging. Wij drukken dat uit in verinnerlijkte termen als we zeggen dat een straf een loutering zou moeten zijn wil de straf zin hebben. Maar als we in zuiver rituele zin niet op het innerlijk van de misdadiger letten, dan betekent straf in de zin van opsluiting, ter dood brengen of verbanning, in de eerste plaats dat de samenleving ván de misdadiger wordt bevrijd, gereinigd. De pharmakos, zondebok, wordt beladen met alle onreinheid van de samenleving de stad uit gestuurd. Geen enkel probleem. Een specifieke uitwerking van deze gedachte is dat de verbanning, het rondzwerven, van een moedermoordenaar als Alkmaion of Orestes voor hem, voor de misdadiger zélf, een gedeelte van de reinigingsceremonie wordt, vergelijk de rituele kringloop als reiniging. We doen nu een onlogische stap verder, een theologische stap die zich verder van de algemeen menselijke common sense verwijdert. We draaien de zaak eenvoudig om.

Niet meer: elke straf is een reiniging, maar nu: elke reiniging is een straf. Dat wordt een logische fout gevonden, maar het is een kwestie van semantische verschuiving en dus van culturele verandering, niet noodzakelijkerwijs in de hele samenleving, maar bij voorbeeld in een deelgebied, dat zich dan als theologie afzet van de common sense-betekenis die behouden blijft. Straf is een vorm, species, van het meer algemene begrip reiniging. Dat betekent dat je ook op andere manieren kunt reinigen, bij voorbeeld door je te wassen. En het is heel ongewoon om te zeggen dat je door te wassen of vuilnis weg te werken, het vuil straft. Ik denk nu dat er in de archaïsche periode een dergelijke verschuiving is opgetreden, waarbij reiniging, catharsis, steeds meer uitsluitend met zelfs juridisch uitgewerkte straf werd verbonden. Nu wordt reiniging identiek met straf; voor elk onheil, lijden, wordt een misdaad als oorzaak gezocht.

Uiteraard vooronderstelt de reiniging als straf een misdaad. Het is echter een kwestie van accentuering: de reiniging vindt plaats door middel van de achtervolging. Net zo de moedermoordenaars Alkmaion en Orestes: hun verbanning en zwerftochten zelf zijn een stadium in de reiniging. De misdaad is niet meer dan de aanleiding.

Ik heb nu een voorgeschiedenis die echter ook te danken is aan individuele theologische reflectie: de reiniging van een mythische misdadiger is het prototype geworden voor elke reiniging. Elke reiniging wordt mythisch, prototypisch, gezien als straf. Op deze manier heb ik duidelijk gemaakt dat ik er geen moeite mee heb om de oorsprong van vluchtrituelen, of van de zogenaamde Resistance Myth, vroeg in de archaïsche periode te dateren. Alkmaion wordt voor het eerst op een Tyrrheense amfora uit 625 voorgesteld. Het aition vertelt hoe een misdadiger gestraft is: b. Dan is het offer een herhaling van de straf. Het probleem is echter dat het heilbrengend karakter van het offer nu verloren gaat, want het slachtoffer is onrein. Wat het aition betreft, de wereld is oorspronkelijk van een misdadig monster bevrijd. Apollo overwon de Python, Herakles is het prototype van zo'n overwinnaar op monsters. Niemand zal achter zijn bedwinging van de Nemeïsche leeuw een offer zoeken. Of toch? Nu wordt de bevrijding van monsters herdacht in jaarlijkse feesten, in dit geval de Nemeïsche spelen. Dat kan, maar erg diepzinnig zijn dergelijke plechtigheden niet.

Oplossing c is, wat het slachtoffer aangaat, bevredigender: nu is het slachtoffer onschuldig en dus de offeraar schuldig. Het offerkarakter kan nu goed naar voren komen. Maar het aition vertelt nu

van een oorspronkelijke misdaad. Hoe kan het offer zijn ingesteld om de oorspronkelijke misdaad te herdenken? Uiteraard zijn er compromissen mogelijk: het slachtoffer is een beetje schuldig, maar de offeraar is het ook, of: enerzijds, anderzijds.

Eindnoten:

1 E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Oxford 1950 (Beacon 1957 etc.), hfst. II, 'From Shame-Culture to Guilt-Culture'.

[11]
Aan de ene kant misdaad, aan de andere straf

Nu als eerste voorbeeld van b een aition dat te maken heeft met de oorsprong van de tragedie, zoals die in simpele epigrammen wordt verteld: in Icaria in Attica werd voor het eerst een bok geofferd, omdat hij aan de wijnranken had geknabbeld. Sindsdien zijn de latere bokoffers dus een voortzetting van de straf. Problemen levert dat niet op, behalve dan dat het offerkarakter niet duidelijk is. Andere voorbeelden vertellen dat mensenoffers werden vervangen door de executie van misdadigers. Van een hoogte werpen, in zee werpen en ophangen worden genoemd als straffen. Merkwaardig is dan wel dat bij voorbeeld de *katapontismos*, het in zee werpen, tevens een reinigingsceremonie is, en voor degeen die zich vrijwillig in zee werpt een manier om onsterfelijk te worden. Dat leidt al tot een dubbelzinnigheid.

De pharmakos, de zondebok, werd uitgekozen onder misdadigers of mismaakten of vreemdelingen, maar toch werd de pharmakos in Marseille voor zijn uitdrijving met rein voedsel gevoed, gekleed in heilige gewaden, en de Ionische zondebok kreeg kaas, brood en vijgen in de hand en werd zeven keer op het genitaal met zeeui geslagen. Een vruchtbaarheidsrite? De zondebok is dubbelzinnig, en bij nadere bestudering van vele aitia die volgens b het slachtoffer schuldig maken, zal men dergelijke dubbelzinnigheden kunnen ontwaren.

Compromissen tussen b en c kunnen in dubbele aitia worden gescheiden. De ene schildert het offer af als straf, het andere als misdaad.

Ik neem de paren Apollo/Linus, Apollo/Hyakinthus, Apollo/Python en Neoptolemos. Apollo staat in die gevallen voor de offeraar, de anderen voor de slachtoffers.

In Argos is Linus als baby verscheurd door honden, Apollo zendt voor straf de pest, het kind wordt beweend, een offerfeest wordt gehouden en op die dag worden alle honden die zich schijnen aan te

bieden door op het marktplein te verschijnen doodgeslagen. We kennen verder geen bij de bejammering van Linus horend offer maar de maand heette *Arneion*, lammermaand, misschien werd er dus ook nog een lam geslacht. Als dat zo was, dan was die slachting van het lam c: het rituele offer als herhaling van de mythische oorspronkelijke misdaad.

In een andere versie echter heeft Apollo de nu uiteraard wat oudere Linus met de dood gestraft omdat hij een rivaal in het zingen was. Dan is het lammeroffer een herhaling van die straf: b.

Hyakinthus is door Apollo gedood met zijn discus, maar Apollo zelf stelt in Sparta een rouwfeest in om Hyakinthus te eren. Hyakinthus ligt begraven onder zijn standbeeld en hij wordt geëerd door reinigingsoffers als voorbereiding voor het offer van Apollo en door een rouwmaaltijd gevolgd door vrolijker plechtigheden in het theater.

De Pythische spelen in Delphi zijn ingesteld om de overwinning te vieren van Apollo op de draak Python of als begrafenisspelen ter ere van Python. Apollo moet zich acht jaar lang reinigen van de moord op Python in Tempe.

Neoptolemos, de zoon van Achilles, wordt volgens Euripides in Delphi op het altaar van Apollo gestraft, omdat hij Apollo rekenschap had durven vragen voor de dood van zijn vader. Maar hij wordt bij de Pythische haard begraven en door jaarlijkse reinigingsoffers geëerd.

De Nemeïsche spelen zijn ingesteld om de overwinning van Herakles op de Nemeïsche leeuw te vieren, of ter ere van de dood van het kindje Opheltes of die van het kindje Melicertes.

Op zichzelf is de tragedie bij uitstek geschikt om dergelijke tegenstrijdige visies tot uiting te laten komen. De standpunten: misdaad of straf worden dan onder de personages verdeeld. In de ogen van Klytemnestra is Agamemnon de misdadige offeraar van haar dochter Iphigeneia, zij straft Agamemnon. Maar dat maakt haar in de ogen van haar kinderen Orestes en Elektra de misdadige offeraarster van hun vader. Het tragische dilemma wordt uitgevochten in een *agon*, een veelal nogal sofistische woordenstrijd.

[12]
Het ritueel lijkt een herhaling van een oorspronkelijke misdaad

Nu alleen c, zonder compromis: de offeraar is schuldig en moet gestraft worden. De logische conclusie is dat het offer dan ook wordt afgeschaft. Zo de Lityersesmythe. De Phrygiër Lityerses was gewoon de maaiers tot een wedstrijd te dwingen, wie verloor werd onthoofd, gegeseld of in een schoof gebonden. Herakles maakte daar een eind aan door Lityerses in de Meander te werpen. Het Lityerseslied was een oogstlied, evenals het Linuslied bij de Grieken en het Maneroslied bij de Egyptenaren. Het Lityerseslied kan dus worden vergeleken met de klachten om de dood van Linus. Linus is een mythische zanger, verwant aan Orpheus. Lityerses werd door de Phrygiërs beschouwd als de uitvinder van de landbouw. Kortom, Lityerses deed niet anders dan een reinigingsoffer brengen om de oogst te verzoenen. Men zou dus denken dat Lityerses ook geëerd zou worden als uitvinder van het betreffende gebruik, maar nee, het wordt met hem afgeschaft, althans volgens het aition, hoewel in werkelijkheid uiteraard niet. Hoe kan het aition voor het gebruik de afschaffing van het gebruik betekenen?

Met Charilla net zo'n probleem. Na een droogteperiode was hongersnood uitgebroken in Delphi. De inwoners gingen als smekelingen naar de koning. De koning gaf alleen eten aan de notabelen, want er was niet genoeg voor iedereen. Maar toen Charilla, een arm weesmeisje, doorging de koning lastig te vallen, sloeg hij haar in het gezicht met zijn schoen. Hoewel het meisje arm en verlaten was toonde zij haar edel karakter. Ze hing zichzelf op. Toen werd de hongersnood erger, en het orakel van Apollo beval dat de koning de dood van het meisje moest verzoenen. Sindsdien voeren zij om de acht jaar het volgende reinigingsceremonieel uit: De koning zit op zijn troon en geeft iedereen een portie rogge en bonen. Een pop die Charilla voorstelt wordt gebracht, en de koning slaat de pop met zijn schoen. De leidsters van de Thyiaden (Bacchanten!) brengen de pop naar een plek vol kloven. Ze maken een strop vast aan haar nek, en de pop wordt begraven op de plek waar Charilla was begraven nadat zij zich had opgehangen.

Daar klopt natuurlijk niets van; hoe kan het ritueel een exacte replica van de oorspronkelijke misdaad zijn? Toch komt deze eigenaardigheid meer voor, onder andere bij het aition voor de Boupho-

nia in Athene. Ik geef eerst de versie van het offerritueel zoals we die bij Pausanias vinden.

In zijn beschrijving van de Akropolis van Athene komt hij terecht bij een standbeeld van Zeus Polieus. (Paus. I, 14, 4.) Hij wil het traditionele offer aan Zeus Polieus beschrijven, maar niet het erbij behorende aition vertellen. Op het altaar van Zeus Polieus legt men het rituele mengsel van tarwe en roggemeel en men laat het onbewaakt liggen. Het rund dat men gereedhoudt voor het offer loopt naar het altaar en neemt deel aan het graan. Ze noemen een van de priesters, de man die het beest doodslaat, de Bouphonos, de rundermoordenaar. Hij werpt meteen zijn bijl weg en - want zo luidt de traditie - hij slaat op de vlucht. De anderen doen de bijl een proces aan alsof ze niet weten wie de daad begaan heeft.

Even later komt Pausanias te spreken over het Prytaneum en het gerechtshof aldaar, dat bedoeld is voor processen over levenloze dingen als messen, nodig bij processen over onvrijwillige moord. Het was opgericht in de tijd van koning Erechtheus toen de rundermoordenaar voor het eerst een rund doodde bij het altaar van Zeus Polieus. Hij liet ter plekke de bijl liggen toen hij in verbanning ging en de bijl werd meteen vrijgesproken in het proces, en werd sindsdien elk jaar opnieuw berecht.

Zonder aition is er niets aan de hand: het offer is kennelijk een serie excuses om de schuld te verzachten, waarbij b en c elkaar versterken.

Maar nu het aition erbij, zoals we dat vinden in het geschrift *Over de Vroomheid* van de opvolger van Aristoteles, Theophrastus, in het uittreksel dat Porphyrius ervan heeft gemaakt voor zijn *Over het Vegetarisme*, Ik vertaal het letterlijk omdat elke samenvatting nu juist de neiging heeft moeilijkheden glad te strijken:

> ‘Men moet de altaren van de goden niet met moord bezoedelen, en de mensen moeten aan dergelijk voedsel niet deelnemen, zoals ze dat ook niet doen aan de lichamen van hun gelijken, maar tot voorschrift verheffen gedurende hun hele leven wat in Athene wordt overgeleverd. Vanouds, zo hebben we eerder gezegd, offerden de mensen de vruchten des lands aan de goden en geen levende wezens. Niemand misbruikte voedsel dat hem eigen was. In die tijd; zegt men, was er eens in Athene een gemeenschappelijk offer aan de gang. Sopatros (ook wel Diomos), van herkomst een buitenlander, was aan het ploegen op het Attische platteland. Er lagen duidelijk zichtbaar koeken en offerbrij op de tafel, want die wilde hij aan de goden offeren. Maar een van de runderen liet zijn

werk in de steek en ging naar binnen. Het at een deel ervan op en de rest vertrapte het. Sopatros werd driftig over het gebeurde, er lag een geslepen bijl in de buurt, hij greep hem, en sloeg het rund dood. Toen het rund dood was zag hij in, zodra hij uit zijn driftbui was geraakt, welke daad hij had verricht. Hij begraaft het rund, hij vervloekt zichzelf omdat hij heiligschennis heeft gepleegd en dus vrijwillige verbanning verdient en hij vlucht naar Kreta. Toen kwam er een droogte en een verschrikkelijke onvruchtbaarheid. Men vroeg gemeenschappelijk een orakel aan Apollo en de Pythia gaf ten antwoord dat de balling in Kreta hen daarvan zou verlossen. Er zou weer voorspoed komen als ze de moordenaar bestraften en de gestorvene tot leven wekten in het offer waarin hij gestorven was, en zouden proeven van de gestorvene en zich niet zouden onthouden. Toen ondernam men een zoekactie en vond Sopatros, die de schuldige was van de daad, en ook Sopatros dacht uit zijn eigen moeilijke situatie te kunnen ontkomen, namelijk zijn bezoedeling, als iedereen het gemeenschappelijk zou doen. Hij verklaarde dus tot zijn bezoekers dat een rund door de staat moest worden doodgeslagen. Maar men kwam er niet uit wie de slager zou zijn. Hij stelde toen voor hem burger te maken en de moord gemeenschappelijk te begaan. Daar stemden zij mee in en zij stelden het gebeuren zo in, zoals het nu nog de gewoonte bij hen is. Ze kozen meisjes om water te dragen, zij zorgden voor het water om de bijl en het mes te slijpen. Na het slijpen gaf een ander de bijl door, en de een sloeg het rund dood, een ander sneed de keel door, weer anderen vilden daarna, en allen proefden van het vlees. Toen dat gedaan was naaiden ze de huid van het rund aan elkaar, ze stopten het op met stro en stelden het op, in dezelfde gestalte als het bij zijn leven had, en ze spanden het voor de ploeg alsof het aan het werk was. Daarna stelden ze een moordproces in waarbij ze ieder opriepen zich te verdedigen die aan de daad had deelgehad. De waterdraagsters vonden dat de bijlslijpers meer schuld hadden, en de slijpers degeen die de bijl had aangegeven, hij degeen die had doodgeslagen, die die de keel had doorgesneden, en degeen die dat gedaan had het mes, en omdat het geen stem had veroordeelden ze het wegens moord. Sinds dat moment tot nu toe voeren de genoemden altijd op dezelfde manier in Athene op de Akropolis het runderoffer uit. Ze leggen op de bronzen offertafel de offerbrij en de offerkoek, ze drijven de toegewezen runderen rond, het rund dat er van eet wordt neergeslagen. De geslachten die dat doen zijn nu: zij die afstammen van de houwer Sopatros heten allen Runderslager, die afstammen van de ronddrijver Prikkelaar, ze noemen de afstammelingen van de keeldoorsnijder Voorsnijder, wegens de maaltijd die het gevolg was van de vleesuitdeling. En ze vullen de huid op en, nadat ze voor het gerecht hebben gestaan, werpen ze het mes in zee.’

Ik zal niet ingaan op details waarin de beschrijvingen van het ritueel bij Pausanias en Theophrastus verschillen, daarvoor moet ik verwijzen naar Deubners *Attische Feste*. De lezer zal gemakkelijk hebben gemerkt dat alle door mij gesystematiseerde excuses voorkomen. De tekst van Pausanias is als 'Unschuldskomödie' eenvoudig te begrijpen, ook al is uit de onwil van Pausanias om het aition mee te delen het vermoeden gewettigd dat er meer achter zit: een mysterie. De priesters hoorden deels tot het Eleusinische priestergeslacht der Kerykes, Herauten. Het waren waarschijnlijk dezelfden als de Kentriades, de Prikkelaars. Overigens leveren de priestergeslachten wel problemen op. Ze komen zo niet voor in Athene.[1] Ik denk dat dat komt omdat Theophrastus het aition geeft in een vorm die als algemeen voorschrift kan dienen, en dat hij daarom het specifiek Atheense heeft vervangen door meer algemene, sprekende namen.

De eerste rundermoord verstoort een idylle, de paradijselijke toestand is doorbroken. De enige verstandige les lijkt te zijn: dit is een afschrikwekkend voorbeeld, dus nooit meer doen: zo begint het verhaal dan ook: men moet de altaren niet met bloed bezoedelen en zich onthouden van vlees. Maar hoe luidt het voorschrift nu precies? Nu juist wel vleeseten, maar onder bepaalde voorzorgen? Maar dat zou dan toch een tweede keus zijn, en zo staat het er niet: wie de altaren niét met moord wil bezoedelen moet het voorschrift van de Atheners volgen. Het betreft hier kennelijk een algemeen voorschrift dat het mogelijk maakt vrijgesproken van de beschuldiging van moord nu juist wel vlees te eten, kortom, om een voorschrift voor ritueel slachten. Zo luidt ook het orakel van Apollo. Het zegt niet: moord verzoenen en dan nooit meer vleeseten, maar in tegendeel, het zal hun beter gaan als ze ook van de gestorvene (een term die alleen mensen past) hebben geproefd. En de reinigingsceremonie is een replica van de oorspronkelijke moord. Deubner begrijp het niet: 'Genau genommen versteht man auch nicht, wieso eine neue Ochsentötung durch die polis die *Asebie* beseitigen kann...'[2]

Eindnoten:

1 J. Toepffer, *Attische Genealogie*, Berlin 1889, blz. 151-4.
2 L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932, blz. 166.

[13]
Bouphonia als allegorie van de instelling van het moordproces

Nu is het wel begrijpelijk te maken waarom het aition zo paradoxaal in elkaar is komen te zitten. Het is juist simpele logica die tot de para-

dox heeft geleid. We hoeven ons slechts te verbeelden dat het aition is bedacht nadat eerst het ritueel was bedacht. Het ritueel op zich verbeeldt dan, naar analogie van het mensenmoordproces, de manier waarop een gemeenschap zich van bloedschuld voor moorden reinigt. Nu is dit aition wel erg uitgebreid en in allerlei details wijken zowel aition als ritueel af van wat elders werd vermeld. Ik geef daarom een ander aition weer, dat in een *scholion*, een noot te vinden is op Aristophanes' *Wolken* 985:

> 'Bouphonia [...] een zeer oud feest in Athene. Het verhaal luidt dat tijdens de *Diipolieia* een rund de offerkoek had opgegeten die klaar lag voor het offer. Daarom offeren ze een rund tijdens de *Diipolieia*, vanwege het rund dat de koek had opgegeten en geofferd was. Het was een zekere Thaulon die het rund met zijn dubbele bijl had gedood, naar Androtion in het vierde Boek vermeldt.'

Uit een andere bron blijkt dan dat Thaulon in verbanning was gegaan. Van Thaulon stamden de Thauloniden af, die, zoals gewoon bij Atheense aanzienlijke geslachten, het priesterschap van Zeus Polieus erfelijk bekleedden, en daarmee het hoge ambt van runderslager uitoefenden, geholpen door een priester uit het Eleusinische geslacht der Kerykes, de Herauten, kenners van die mysteriën. We ontmoeten hier een aitiologische manier van denken. Daarin wordt de betekenis van een gebruik of een eigenschap gezocht in een oorspronkelijk aition, een oorzaak of aanleiding. Deze manier van denken is dus een variant van de huidige causale verklaring, zoals die nog steeds in de menswetenschap, nu naar het voorbeeld van de natuurwetenschap, welig tiert.

Het aition heeft de vorm van een historische vertelling gesitueerd in een oertijd. Alleen het christelijk aition is wat precair in een historische tijd gesitueerd: ten tijde van keizer Augustus in plaats van: ten tijde van koning Erechtheus.

In zijn volledige vorm moet een aition altijd de structuur hebben: er was een tijd dat het gebruik nog niet bestond... toen heeft die en die dit of dat gedaan... sindsdien wordt altijd...

Het is kenmerkend voor dit aition, ook in zijn uitgewerkte vorm, het verhaal van Sopatros, dat mythe en rite nauw aansluiten. Meestal is de mythe veel rijker dan de rite, of hij past alleen maar op één punt, bij voorbeeld de instelling van een reinigingsoffer. Men vergelijke het reinigingsoffer voor de kinderen van Medea met het aition, de tragedie van Euripides. Het aition van al deze reinigingsoffers

moet wel een misdaad zijn. Deze reinigingsceremonieën zijn niet vroeger dan de archaïsche tijd, dus het eind van de zevende eeuw. De mythische tijd waarin het aition door Pausanias wordt gedateerd is de regering van Erechtheus. Erechtheus is een Atheens koning na de zondvloed. Hij sticht andere feesten zoals de Panathenaea, de mysteriën van Eleusis met de missie van Triptolemos, In de tragische interpretatie van Euripides' *Erechtheus* offert hij zijn drie dochters om een invasie van de Thrakische Eumolpos (nota bene een van de andere stichters van de mysteriën) te keren, hij verdwijnt mysterieus in een kloof, als Oedipus. Hij sticht ook de Anthesteriën, die zowel de reiniging van Orestes als de slachtoffers van de zondvloed herdachten. Hij is, met zijn afstammeling Theseus, een van de mythische koningen die door Pisistratus werden verheerlijkt. Een (Orphisch) duplicaat van Erechtheus is Erichthonios, de uit de aarde geboren zoon van de maagd Athene. Athene legt hem in een mandje omringd door een slang, de *cista mystica*. Hij pleegt incest met zijn dochter Procris.

Erechtheus geldt ook als stichter van de Areopagus, het gerechtshof voor moord, dat in historische zin bedoeld was om de persoonlijke, door families gevoerde bloedwraak, onder jurisdictie van de polis te brengen. In historische, niet mythische, termen was dit gerechtshof ingesteld door Dracon in 621. Het aition van de Bouphonia is dus voor die datum ondenkbaar. Ik denk zelfs dat het in rituele termen de instelling van de Areopagus herdenkt. De Bouphonia is dus na 621 v.Chr. ingesteld. Nu zegt het scholion op Aristophanes dat het ritueel oeroud is. Maar dat zegt de tekst van Aristophanes' *Wolken*, 984-5, zelf niet. De Adikos Logos, de stem van de nieuwlichterij is aan het woord nadat de Dikaios Logos, de oude tijd toen de jeugd nog gehoorzaam was, heeft bezongen. Ja, roept de Adikos Logos uit, ouderwets, net zo oud als spangen in het haar en de Bouphonia, en de poëzie van Kepidus. De Adikos Logos denkt dus aan de oude tijd van voor de Perzische oorlogen. En op grond van deze passage suggereren Burkert en anderen dat het ritueel oeroud zou zijn en uit paleolithische jagersculturen zou stammen!

Het aition van Theophrastus doet denken aan de vijfde eeuw, bij voorbeeld door het persoonlijk schuldgevoel van Sopatros, maar ook door de sofistische argumentatie bij het proces, maar het ritueel kan niet in die tijd zijn ontstaan. Het ritueel zelf is ondenkbaar vóór de instelling van het gerechtshof voor moordzaken in 621 en het ritueel lokt vanzelf het aition uit. Het aition, ook in zijn meest primitieve vorm, moet wel een oorspronkelijke misdaad hebben beschre-

ven, wat tot de paradox leidt: het ritueel heeft een misdaad tot aanleiding. Werd de Bouphonia ingesteld in 621 om de invoering van de wetgeving van Dracon te vieren? Zowel ritueel als aition zijn een parabel voor de vervanging van bloedwraak met bijbehorende keten van bezoedeling door de instelling van door de polis overgenomen moordprocessen. Vandaar ook een offer aan Zeus Polieus, de beschermer van de polis[1]. Dat is de manier waarop Aeschylus in zijn *Oresteia* de instelling van de Areopagus bezingt: daardoor komt er een eind aan de bezoedeling van Orestes, laatste schakel in een serie moorden. De Bouphonia herdenkt het einde van bloedwraak door middel van een moordproces. Daarmee is het ritueel zonder aition genoegzaam verklaard. Maar het aition zal vanzelf ook een situatie schetsen waarin de moord nog niet was gepleegd.

Hoe lang duurt het voordat een dergelijke gedachte in al zijn consequenties is uitgewerkt? Bij voorbeeld door de situatie van bezoedeling te karakteriseren door de schildering van hongersnood en pest? En wat kwam daarvoor? Toch zeker een tijd waarin nog geen moorden werden gepleegd? Zo werkt immers het logisch verstand van de aitioloog. Wij krijgen dan de Hegeliaanse dialectiek van het aition van Theophrastus, een tijd waarin nog niet... een tijd van bezoedeling door moord... een tijd waarin de bezoedeling door moord wordt opgeheven door een juridisch proces...

Ten slotte ziet het schema er als volgt uit: een Gouden Tijd... een IJzeren Tijd... het Huidige Mensengeslacht na de reiniging door de zondvloed. Ik denk dat het wel enige tijd heeft geduurd voordat al deze consequenties waren doordacht. Vandaar dat ik het ritueel nu in 620 dateer, maar de uitwerking van deze hele problematiek in laatste instantie toeschrijf aan Onomacritus, die de bloedwraak laat ontstaan door het misdadig offeren van Dionysus, en die door de introductie van de Dionysische extase het schema kon uitbreiden met reiniging door extatische beleving van de schuld, een homeopathische catharsis: wie gek of zondig is wordt genezen door waanzin of zonde tot een climax te laten komen, en niet door toediening van het tegendeel, rustgevende medicamenten of een preek.

Eindnoten:

1 I. Chirassi-Colombo, ‘Morfologia di Zeus’, *La Parola del Passato*, 143, 1975, blz. 269-70.

[14]
Onthouding van bezield voedsel door ritueel slachten

Als we de Bouphonia beschouwen als allegorie voor de instelling van het moordproces zijn de paradoxen gladgestreken. Kenmerkend voor het aition van Theophrastus is echter dat de tegenstellingen zo kras mogelijk zijn uitgewerkt. Het aition is paradoxaal.

Het begint met een paradijselijke voortijd. De terminologie is hier Orphisch-Pythagoreïsch gekleurd, door de gelijkstelling van slachten van dieren met moorden op mensen. De beste parallel voor de beginsituatie levert de vroeg vijfde-eeuwse ziener uit Sicilië, Empedokles in Fr. 129 D-K: in de oertijd bestonden Ares en de Olympische goden nog niet, alleen Kupris, Liefde, was koningin. De mensen verzoenden zich met haar door vrome wijgaven, waaronder offergaven van loutere mirre en geurige wierook en het plengen van blonde honing: ‘en het altaar werd niet bevochtigd door de ongemengde moorden op stieren, want dat was voor de mensen de grootste bevlekking, om leven af te rukken en edele ledematen te eten.’

Ik denk dat de formulering van Empedokles de bron van het aition tegenspreekt, want ook hier wordt een oorspronkelijke idylle verstoord door de moord op een stier, maar het vleeseten blijft een kwaad, het wordt niet door ritueel slachten verzoend. Het lijkt dan of Empedokles het meest gelijk heeft, want onthouding van bezield voedsel is de enige logische consequentie. Empedokles was, als andere zieners, vegetariër. Door onbezield voedsel te eten verheft de rein levende ziener zich als god boven de mensen (Fr. 112 D-K). De vegetariër neemt geen deel aan de offers van de polis, hij leidt dus een onmenselijk leven, zo goed als degeen die zich op de manier van de wilde dieren met rauw vlees voedt onmenselijk is, maar dan in de zin van ondermens.

Het vegetarisme is een aan zieners voorbehouden asociale uitweg. Het door Theophrastus aangehaald aition dat zich nadrukkelijk richt tot de leden van de gemeenschap, waarvoor de polis van de Atheners als voorbeeld dient, slaat de andere weg in. Dat levert een paradox op. De eerste rundermoord verstoort de idylle, de paradijselijke toestand is doorbroken. De enige verstandige les lijkt ook hier te zijn: dit is een afschrikwekkend voorbeeld, dus nooit meer doen. Zo begint het verhaal dan ook: men moet de altaren niet met bloed bezoedelen en zich onthouden van dergelijk voedsel. Maar betekent

dat onthouding van vlees, of onthouding van niet ritueel geslacht vlees?

Het blijkt dat de reinheidsvoorschriften van de Pythagoreeërs sterk wisselen. Er waren kennelijk ook hier twee richtingen mogelijk. Men onthield zich geheel van dierlijk voedsel, of alleen van dat van sommige aardige dieren, waaronder het wollige schaap en de ploegstier. De geit mag geofferd worden omdat hij gestraft wordt, hij heeft immers van de wijnstok gesnoept[1]. Mij interesseert nu de stroming die vlees van geslachte dieren aanbeveelt. Ik zoek eerst naar een meer algemene Griekse offertheorie. Tijdens het Olympisch spijsoffer eet iedereen of alleen de priester de *splanchna* op het moment dat de *meria* voor de goden verbranden. Dat is het eigenlijke offermoment. Daarna wordt de rest van het vlees gebraden of ook gekookt. Het eigenlijke offer is nu afgelopen, iedereen neemt deel aan de vrolijke vleesmaaltijd. Over het algemeen neemt men het vlees mee naar huis, en wanneer wordt voorgeschreven dat het vlees ter plekke moet worden opgegeten, dan hebben we te maken met mysterieuze reinigingsoffers.

Welnu, de splanchna zijn de edele ingewanden, als hart en lever. Ze zijn, denk ik, de zetel van de psyche. Maar dat zou kunnen betekenen dat de rest van het vlees dank zij de offerhandeling ontzield is geraakt. Het is overigens de vraag hoe men ooit bezield vlees kan eten, het verbod zou strikt genomen alleen kunnen slaan op het eten van nog levend vlees in de *omophagie*. Onthouding van bezield voedsel is een afgekorte uitdrukking voor het verbod bezielde wezens te doden om ze daarna op te eten. Bij het Homerische offer verlaat op het moment van het verdoven door de slag met de bijl of daarna bij het doorsnijden van de keel de *thymos* of de psyche van het beest de ledematen. Het moment waarop men samen met de goden eet van de splanchna is echter toch het gevaarlijke moment van sacralisatie. Door die handeling wordt de rest van het vlees daarna gedesacraliseerd. Deze gedachte, die op zich al een expliciet getrokken consequentie uit details van het traditionele ritueel is, wordt dan uitgewerkt in het Pythagoreïsch verbod om de baarmoeder en het hart, zetels van leven, op te eten. In zijn algemene vorm komt het erop neer dat de sociale Pythagoreeërs gewoon aan offermaaltijden deelnamen, alleen rund- en schapevlees vermeden, en de meest vitale edele ingewanden niet meeaten. Deze opvatting valt zonder veel moeite met het gewone offer te combineren; de verschillen zijn net groot genoeg om de eigen identiteit van de sociale Pythagoreeër te waarborgen.

Ik heb al bladerend in mijn Athenaeus (XIV, 661 b-d) een nieuwe parallel gevonden. Het is een komisch pedante toespraak van een kok uit een komedie van de mij verder onbekende Anthenion. De komedie zal wel niet voor niets *De Samothrakiërs* heten, want Samothrake was het eiland van de mysteriën. Deze kok spreekt een lof uit op de ontwikkeling van de kookkunst als beschavingsgeschiedenis: 'De kookkunst heeft de grootste bijdrage geleverd voor *eusebeia*, vroomheid, want hij heeft ons bevrijd van het beestachtige en verdragloze leven, van walgelijk elkaar opeten en hij heeft orde gebracht, want in een tijd waarin kannibalisme en allerlei kwaad bestond heeft een niet onverstandig man het eerst een offerdier geslacht en vlees gebraden.'

Empedokles en het aition van de Bouphonia hadden gemeen dat de afgrijselijke rundermoord een vleesloze idylle verbrak; Anthenion en het aition hebben gemeen dat de beschaving ontstaat door ritueel slachten. Voor Empedokles, die het offer verwerpt, is het offer zelf een geval van kannibalisme, bij Anthenion gaat het kannibalisme aan het geordend leven vooraf. Het verschil tussen Anthenion en het aition is dat in het aition de rundermoord volgt op een vegetarische, wellicht ideale, periode, terwijl bij Anthenion het offer een duidelijke vooruitgang biedt op ongeordende verwantenmoord. Het aition van de Bouphonia had er wat minder paradoxaal uitgezien als het de idylle had overgeslagen: de rechtsorde maakt een eind, niet aan een Gouden Tijd, maar aan een periode van wetteloos elkaar doden.

De schildering van de Gouden Tijd levert een sterk contrast op met het moorddadig karakter van de rundermoord. Die moord wordt gevolgd door een tweede contrast: dat van het door een juridisch proces geordend leven van de burgers in de polis. We hebben dus drie momenten: 1. een idylle, gekenmerkt door de reine vruchten van de landbouw, 2. de moord op nota bene de ploegstier, 3. orde door ritueel slachten en juridisch proces.

Zowel Empedokles als Anthenion schilderen een periode van allelophagie, vaak vertaald met kannibalisme, maar het is duidelijk dat daaronder ook wordt verstaan het verslinden van dieren, die immers zo sterk verwant zijn dat ook het doden van dieren als moord wordt opgevat.

Allelophagie is kenmerkend voor het roofdierachtig leven. De omophagie, het rauw opeten, is daar ook een kenmerk van. Aan die staat van dierlijkheid wordt een einde gemaakt door de uitvinding

van *technai*, als die van het vuur en door uitvinding van *nomoi*, wetten. Welnu, een dergelijke opvatting is Orphisch. Orpheus leerde de mensen zich te onthouden van moord, dat wil alweer zeggen van kannibalisme of van vleeseten in het algemeen, en hij deed dat als stichter van mysteriën. Er was een tijd dat de mensen elkaar opaten en de sterkere man de zwakkere doodde. Aan die situatie hebben Demeter en Kore een eind gemaakt als Thesmophorai Theai, als Instellingen-brengende Godinnen. Hun gaven bestaan uit landbouw en wetten. Demeter schonk de gave van de landbouw aan de Eleusinische Triptolemos met de opdracht de landbouw over de hele wereld te verbreiden. Athene wordt hiermee verheerlijkt als oorsprong van de beschaving. Aangezien Triptolemos in zijn rol van verbreider van de zegeningen van de landbouw op Attische vazen sinds de tweede helft van de zesde eeuw frequent voorkomt, wordt deze hervorming van Orpheus dus zonder moeite in deze tijd gedateerd[2]. Alweer Onomacritus dus.

Eindnoten:

1 M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, Paris 1972, blz. 78 e.v.

2 F. Graf, *Eleusis und die Orphische Dichtung*, Berlin/NewYork 1974, blz. 158 e.v., laat goed het verschil zien tussen de situatie zoals die in de Eleusinische *Demeterhymne* wordt geschilderd: de oogst mislukt, en de situatie in de Orphische versie: de landbouw wordt door Demeter als dank voor hulp aan de Atheners geschonken, en Triptolemos verbreidt de landbouw over de wereld. Graf denkt nu dat het voorkomen van Triptolemos op vazen sinds 550 nog niet absoluut zeker Orphisme vooronderstelt, en de *Triptolemos* van Sophokles uit 468 is ook niet Orphisch. Want, zegt Graf, het is Orphisch om de landbouwloze tijd als tijd van dierlijke wildheid voor te stellen. Dat was niet zo bij Sophokles. Nu zijn de behouden fragmenten van de *Triptolemos* erg mager, niet meer dan dit: gezouten vis, Charnabon koning der Geten en Carthago werd gesticht.

Gezouten vis kan zonder vuur worden bereid, de Geten zijn een wild extatisch herdersvolk en de missie van Triptolemos valt samen met de stichting van Carthago. Daar is geen *argumentum ex silentio* op te bouwen. Dit is hyperkritiek. De normale kritiek zegt dat als de missie van Triptolemos later duidelijk Orphisch wordt genoemd, men deze visie kan aanhouden tot het tegendeel is gebleken. Op blz. 34 e.v. spreekt Graf over de twee zegeningen van Orpheus (= de zegeningen die volgens de gedichten van Orpheus waren bewerkstelligd): invoering van mysteriën en beëindiging van moord. Zo'n beeld van de geschiedenis is typisch iets voor de sofisten, vindt Graf, en hij verwijst onder andere naar F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel 1945, blz. 147, en naar W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III, Cambridge 1969, blz. 60 e.v. Maar Heinimann denkt juist dat de Orphische gedachte dat de mens zich dank zij wetten en instellingen (nomoi) heeft kunnen verheffen boven zijn oorspronkelijke dierlijke aard de sofisten heeft beïnvloed, en Guthrie denkt op blz. 62 aan Xenophanes als bron voor de gedachte van vooruitgang, en Xenophanes was een langlevende tijdgenoot van Onomacritus.

[15]
De IJzeren Periode voor de zondvloed

Uit het aition voor de Bouphonia heb ik, zij het met enige moeite, drie periodes ontleend, te weten: 1. een vegetarische idylle na de invoering van de landbouw, 2. een bezoedelde periode ten gevolge van de rundermoord, 3. opheffing van de bezoedeling door een wetmatig proces.

Die drie elementen onderken ik ook in de Arkadische Lykaonmythe. Ik volg hiervoor de analyse van Giulia Piccaluga[1]. De regering van zijn vader Pelasgos vertegenwoordigt een periode van rechtvaardigheid. Die wordt doorbroken door de

gruwelijke misdaad van Lykaon, die zijn zoon Arkas bij wijze van offer aan de goden voorzet. Maar de misdadige Gigant Lykaon is tegelijkertijd ook rechtvaardig en een goddelijke weldoener, immers, met die moord sticht hij de cultus van Zeus Lykaon. Het met de cultus verbonden offer is een herhaling van de oorspronkelijke misdaad. Net als bij de Bouphonia moet de offeraar, of degeen die van mensenvlees heeft gegeten, vluchten, hij verandert in een wolf, dat wil zeggen vervalt tijdelijk tot de dierlijke staat van rauwetend roofdier. De reiniging geschiedt door de zondvloed, die ook als straf én reiniging wordt genoemd als gevolg van het eten van Pelops door zijn vader Tanta-

los, van het neerbliksemen van Phaethon, en natuurlijk van de Titaanse maaltijd van Dionysus. De periode na de zondvloed wordt in Athene gekenmerkt door de regering van Erechtheus, die zowel de Areopagus als de Bouphonia instelt. Het geslachte kindje Arkas wordt weer gerestitueerd - zoals ook Dionysus en de stier van de Bouphonia gerestitueerd worden - en als koning leert hij van Triptolemos de uitvinding van de landbouw, het broodbakken en kleren weven. Hij is de stichter van steden, kortom degeen die aan het landschap Arkadië terecht zijn naam heeft gegeven.

Voorlopig is het niet van kapitaal belang wanneer de uitvinding van de landbouw wordt gesitueerd. We hebben steeds een vegetarische idylle, gevolgd door kannibalisme. Het gaat om twee elementen die een primitieve oertijd kenmerken. Wij ontmoeten de twee bij elkaar bij de beschrijving van barbaarse contemporaine nomaden, die dus geografisch, niet in tijd, veraf staan. De Scythen worden of als bijzonder wreed afgeschilderd, of als bijzonder rechtvaardige herders, die zich met melk en honing voeden en vlees vermijden. Net zo de Thrakische Geten, die echter ook nog een Pythagoreïsche wonderdoener Zalmoxis opleveren. Uit Thrakië kwam, volgens de Athener, Orpheus, en in dat barbaarse land was de Thyestische maaltijd van Tereus gesitueerd. Dergelijke tegenstrijdigheden zijn overigens ook kenmerkend voor moderne berichten over hetzij nobele hetzij redeloze wilden. Toch zit er hier meer achter. Het hemelse volk van de Hyperboreeërs eet natuurlijk vegetarisch, maar het offert hecatomben van ezels. Vegetarisch leven en kannibalisme, of althans vreselijke offers, horen op een geheimzinnige wijze bij elkaar[2]. Men vergelijke de vegetarische jager Hippolytus. Dodds: ‘We really must not turn a bloodstained huntsman into an Orphic figure.’ Of Barret in zijn commentaar op de *Hippolytus*: ‘and at one point, namely vegetarism, the thought of an Orphic Hipp. becomes merely absurd’.[3]

Maar Theseus verwijt (Eur. *Hipp.* 952-5): ‘Vooruit, poch maar, loop te koop met je voedsel van ontzield eten, en, met Orpheus als je meester, dans in Bacchische extase de rook van veel geschriften erend.’ Is dat een irrelevante beschuldiging? Is Theseus dan gek geworden?

We hebben drie stadia. Als het eerste stadium wordt weggelaten krijgen we een eenvoudige tegenstelling die we in alle vijfde-eeuwse sofistische theorieën (behalve die van Protagoras) tegenkomen: op een dierlijke periode - de IJzeren Tijd - volgt, dank zij introductie van de

wetten en ander ritueel gedrag, het huidige geordende leven. Dan kan, zoals in het Orphisme, uitvinding van de landbouw samengaan met uitvinding van de sociale instellingen, Thesmoi of nomoi. Ik denk dus dat het aition van de Bouphonia ouder is dan het Orphisme, omdat hier gezegd wordt dat de landbouw al is uitgevonden. Maar de structuur is gelijk. De structuur van een beschavingsmythe, waarin de fundering van instituties niet zozeer na, alswel dank zij een vreselijke misdaad centraal staat, wordt door dit verschil niet aangetast.

Belangrijk is dat ook in het eerste boek van de *Metamorphoses* van Ovidus de IJzeren Periode, met Lykaon als protagonist, als overgangsperiode wordt voorgesteld, die wordt gekenmerkt door Gigantische hybris, maar ook door technische vooruitgang. In de Zilveren Periode komt een eind aan de eeuwige lente van de Gouden Tijd, waarin het koren vanzelf groeide. De seizoenen ontstaan nu, en daarmee het werk van de landbouw, dus ook de runderen worden nu voor het eerst onder het juk gedwongen. De Bronzen Periode heeft geen speciale karakteristiek. Maar hierop volgt de misdadige IJzeren Periode, gekenmerkt door de misdaad van Lykaon. Dan komt de zondvloed, en daarna wordt het huidige mensengeslacht geschapen. Net als in het aition komt hier de vreselijke moord als overgangssituatie ná de uitvinding van de landbouw. In die IJzeren Periode worden echter tevens nieuwe technische veroveringen als zeevaart en mijnbouw gesitueerd, die daardoor, net als tegenwoordig de techniek, een betreurenswaardige functie krijgen (Ovid. *Met.* I, 114 e.v.). Men vergelijke de Titaan Prometheus, die ten behoeve van de mensen technai uitvindt, waaronder het juk en de scheepvaart (Aesch. *Prom.* 436 e.v.). Maar Prometheus als weldoener van de mensen is zondaar tegenover Zeus, hij zal zich toch eerst met de Dike van Zeus moeten verzoenen, want zo kan deze louter technische vooruitgang niet goed zijn. Als we meer complete trilogieën van Aeschylus over hadden, zouden we beter begrijpen dat de tragische misdaden ten slotte worden afgesloten met een verzoening. Nu hebben we alleen de *Oresteia* compleet over. In het laatste deel van de trilogie wordt een einde gemaakt aan de vendetta in het huis van Atreus.

De *Oresteia* als geheel is een aition voor de instelling van de Areopagus, de rechtbank voor moordzaken, die het recht op bloedwraak aan de familie ontneemt en omzet in een door de polis gereglementeerd proces. Is dat niet dezelfde gedachte als die het aition bezielt?

Ik wil hier graag een hooggestemde bladzij citeren uit het commentaar op de *Eumenides* van Groeneboom, ook bij wijze van dankbetuiging voor wat ik in mijn studententijd van zijn commentaren op Aeschylus heb geleerd:[4]

> ‘Wij voelen verder, hoe de dichter in dit derde drama, waarin wij de apotheose der Attische rechtspraak beleven, de mythe verheft tot symbool der realiteit, Orestes' lot verbindt met de toekomst van het gansche menschelijk geslacht, de stad van het democratische Athene, die de wet der nieuwe goden hoog houdt, verheerlijkt boven ritueele familieveeten, welke aan Schotsche of Corsicaansche vendetta herinneren, de leer verkondigt, dat de god van Delphi Zeus' wil uitspreekt en ten slotte, dat de cultus der Eumeniden een hooge plaats verdient in de religie der Atheners. De plechtige instelling van dezen nieuwe cultus vormt dus een passend slot op de manier waarop een dergelijke actie meerdere malen de Grieksche tragedie afsluit; bij Euripides, die niet in onderling samenhangende trilogieën schrijft, geschiedt dit aan het eind van een afzonderlijk drama, bij Aeschylus, die in samenhangende trilogieën pleegt te werken, aan het slot eener trilogie: de Prometheus-trilogie eindigt met de verzoening van Zeus en Prometheus en toch ook wel met de instelling der Prometheia, de Orestie met die van den cultus der Eumeniden, blijvend symbool der verzoening en der herstelde harmonie tusschen de goden. Gelijk Prometheus zich voegt in de nieuwe wereldorde en daarvoor beloond wordt met het feest der Prometheia, zoo worden de tot Eumeniden bekeerde Erinyen in het nieuwe wereldbestel en den daarmee samenhangenden cultus opgenomen: in den eeuwigen strijd tusschen Chaos en Kosmos, kenmerk der tragedie, heeft de Kosmos gezegevierd, en gelijk de oude goden zich met de nieuwe verzoend hebben, zoo is in het bijzonder in haar laatste deel deze tragedie mede tot een bijna jubelende preek geworden, die ook de Atheners zelf aanspoort tot verzoening tusschen de partijen en hun heil en voorspoed verkondigt. De glorierijke stad der Messiaansche visie moge bij de Hebreeuwsche profeten in een verre toekomst liggen, bij en voor Aeschylus is zij in wording en bloeit zij op voor onze oogen...’

De Anthesteria was een feest ter ere van Dionysus. Het kende een dag van bezoedeling, en ook offers voor de slachtoffers van de zondvloed. Een van de aitia was dat het feest was ingesteld omdat op die manier Orestes zich van zijn bloedschuld had gereinigd.

Als we nu, met Ovidius, Lykaon als typische vertegenwoordiger nemen van de IJzeren Periode, maar hem ook zien als typische tragische held, zouden we dan niet kunnen zeggen dat de bezoedelde he-

roën van de tragedie vertegenwoordigers zijn van de IJzeren Periode? Kenmerkend voor de tragedie is dat de vreselijke moorden worden voorgesteld als sinistere, perverse offers, met fatale gevolgen van bloedwraak. Of omgekeerd, als Herakles een dankoffer brengt aan het eind van zijn werken, dan loopt dat offer fataal af in Sophokles' *Trachiniae*, want hij sterft aan het altaar onder vreselijke pijnen door de postume wraak van Nessos. Ook dit is een averechts aflopend offer, vergelijk Herakles die zijn kinderen aan het altaar doodt in Euripides' *Herakles*. Zijn dood wordt gevolgd door zijn apotheose op de berg Oeta, en Herakles werd nu juist in het Athene van Pisistratus speciaal vereerd als bevrijder van monsters, dus stichter van de orde. Heel duidelijk is het geval van Medea. Zij heeft, in de tragedie van Euripides, haar kinderen vermoord. Zij zal ze begraven in het Heiligdom van Hera en daar een feest en *tele*, mysterieus reinigingsoffer, instellen voor de heiligschennende moord (Eur. *Med.* 1378-86).

De vreselijke kindermoord is het aition voor het reinigingsmysterie. Volgens een ander aition hebben de Korinthiërs de kinderen van Medea gedood, er volgt een pest, het orakel van Delphi beveelt de bloedschuld door offers aan de kinderen te verzoenen. Zeven jongens en zeven meisjes moeten een jaar in het Heraheiligdom doorbrengen in rouwkledij en met geschoren haar, om zo de dood door offers aan de kinderen te verzoenen. Deze reinigingsoffers waren vooroffers voor het offer aan Hera zelf. Dat verliep als volgt: een geit wordt naar het altaar gevoerd, een mes was in de grond verborgen, als de geit het door te krabbelen opgroef, werd hij daarmee de oorzaak van zijn eigen slachting. Daar hebben we de Unschuldskomödie weer, zij het niet adequaat weerspiegeld in een aition. Waar het mij om gaat is de structuur: er is een verschrikkelijke moord gepleegd, maar die moord dient als aition voor de instelling van een reinigingsoffer, dat soms een mysterie is. Door dat offer wordt de schuld verzoend. Het reinigingsoffer zelf is niet pervers, al is het in perversie gegrondvest. De structuur doet denken aan die van de dialectiek van Hegel. De tragische held handelt in een bezoedelde voortijd, maar zijn schuld, die lijkt op een pervers offer, is aition voor de instelling van de regelmatige offers. Daarmee is Orde uit Chaos geschapen.

Een gemeenschap op het bloedig offer gevestigd. Zo'n zin ziet er wellicht uit als een zin uit een wetenschappelijke verhandeling over de sociale functie van het offer. Hier is de betekenis theologisch. Het

eerste offer dat de cultuur grondvest is een misdaad. We zien dat bij Lykaon, maar we zien het ook bij het offeren van het kindje Dionysus door de Titanen. Deze tragische visie heeft een voordeel boven de christelijke scheiding van misdaad en heil, want in het Orphische mysterie is de misdaad gelijk aan het offer van de god, dat pas na verzoening heil kan brengen. De geschiedenis van de mensheid wordt niet ingedeeld in een aantal perioden, in die zin dat men met weemoed kan terugdenken aan een paradijselijke oertijd of vurig naar een paradijselijke toekomst kan verlangen. Het offer, de opoffering is geen wegbereiding voor het paradijs, zoals ook nu nog wordt gedacht. Dit Orphisch offer heeft de toestand van nu ingesteld, welvaart en gerechtigheid heersen nu, mits men zich ook persoonlijk van de Titaanse erfzonde laat reinigen, en dus ook persoonlijk zijn dierlijke natuur aflegt. Zo'n visie op de cultuur is typisch voor de propaganda van tirannen die er belang bij hebben om hun eigen regering voor te stellen als een periode waarin welvaart en gerechtigheid daadwerkelijk heersen. Maar de tirannie is op een bloedige revolutie, op burgerkrijg gegrondvest. Ook in historische en politieke zin is uit de misdaad, verwantenmoord het heil gekomen.

Wellicht geef ik nu aanleiding tot misverstand. Het leek of ik in mijn derde hoofdstuk Augustus verheerlijkte omdat hij een einde had gemaakt aan bloedige partijstrijd, burgeroorlog. Nu prijs ik Pisistratus om dezelfde reden. In beide gevallen een triomf van Recht en Orde. Ben ik voor dictatuur? Ik prijs vrijheid van meningsuiting, en die wordt door Recht en Orde gewaarborgd. Recht en Orde zijn een noodzakelijke, maar niet een voldoende voorwaarde voor vrijheid van meningsuiting. Dus wel: geen vrijheid van meningsuiting zonder Recht en Orde, maar niet: altijd wanneer er Recht en Orde heerst, heerst ook vrijheid van meningsuiting. Het gaat er trouwens om op welk gebied de vrijheid wordt gewaarborgd. Strekt de vrijheid zich uit tot atheïsme, tot obsceniteiten, beledigingen, tot oproepen tot gewapende revolutie?

Men trekt altijd een grens op het moment dat men denkt dat de gevestigde orde gevaar loopt. Die grens kan verschillen, bij voorbeeld als men denkt dat een bepaald geloof, christendom of communisme, de grondslag van de samenleving is, dan perkt men de vrijheid navenant in; denkt men dat oproepen tot geweld niet ernstig gemeend zijn, dan vallen gezagsondermijnende uitingen ook binnen die vrijheid. Eén ding moet altijd gewaarborgd blijven: de vrijheid van pleiter en tegenpleiter om een beklaagde aan te vallen of te ver-

dedigen in een strafproces. Bij deze minimale definitie zijn Recht en Orde zelfs een voldoende voorwaarde voor vrijheid van meningsuiting. De twee begrippen dekken elkaar nu volkomen.

Het onderscheid tussen opzettelijke moord en onopzettelijke doodslag was de grote vooruitgang van de draconische wetgeving. We zien het onderscheid toegepast in de Bouphonia. Vrijheid van meningsuiting in het moordproces is niet vanzelfsprekend, want intimidatie van aanklager en verdediger liggen voor de hand. Ze komen voor in religieuze rechtbanken en politieke tribunalen of demonstraties. Het *Chanson de Roland* (uit omstreeks 1000 na Chr.) eindigt met een typisch barbaars proces (couplet 271 e.v.). Ganelon moet worden berecht omdat hij Roeland heeft verraden en de dood van twintigduizend Fransen heeft veroorzaakt. Ganelon verdedigt zich: hij had wraak genomen op Roeland. Een edele, Thierry, durft Ganelon aan te klagen, maar een vriend van Ganelon, Pinabel, daagt hem uit tot een tweegevecht. Hij moet daarvoor dertig gijzelaars als borg stellen. Thierry wint en niet alleen Ganelon maar ook de gijzelaars worden ter dood gebracht.

Dit is geen proces, dit is geritualiseerde vendetta, en het helpt maar weinig dat de overwinning door geweld wordt gezien als een rechtvaardig Godsoordeel. Dit is heroïsch gedrag, kenmerkend voor de meest duistere middeleeuwen.

Juist in een democratie is het van belang dat de overheid zijn geweldmonopolie handhaaft, opdat de partijstrijd verbaal blijve.

Eindnoten:

1 G. Piccaluga, *Lykaon, un tema mitico*, Roma 1968, blz. 94 e.v.
2 J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin 1935, noemt op blz. 28-31 de tegenstellingen wel, maar hij weet er geen weg mee, evenmin met de combinatie omophagie en vegetarisme, blz. 79 e.v.
3 E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Oxford 1950, blz. 148; W.S. Barrett, *Euripides Hippolytos*, Oxford 1964, blz. 342-3.
4 P. Groeneboom, *Aeschylus' Eumeniden*, Groningen/Djakarta 1952, blz. 19.

[16]
Epimenides

Er zijn nog twee offers van het Bouphonia-type bekend. Een heeft met Dionysus te maken, het andere alweer met het offeren van de ploegstier. Op Tenedos werd aan Dionysus Anthroporrhaistes, de Mensenverbrijzelaar, het volgende offer gebracht: een koe werd als zwangere vrouw behandeld, het pas geboren kalf kreeg kothurnen; jachtlaarzen, aan en werd geslacht. De priester werd onder een bui van stenen naar zee gejaagd. Door de vermenselijking van koe en kalf werd het misdadig karakter benadrukt. Werd op symbolische wijze het kindje Dionysus geslacht? Want de kothurnen zijn Dionysische laarzen. We kennen het aition niet, het zou ons zeker niet verbazen.

Op Lindos werd een Boukopia Theodaisia gevierd, een Runderslag en Godenmaaltijd. De term Theodaisia - maaltijd van de god, drinken van goddelijke wijn - doet aan Dionysus denken, want het wijnwonder op Andros heette Theodaisia. Het offer werd echter gebracht ter ere van Herakles, of althans... de Lindiërs offeren een ploegstier op een altaar dat Bouzugon heet, Runderjuk, terwijl de priester vanaf een heuveltje in de buurt Herakles met verwensingen overlaadt of zelfs met stenen bekogelt. Het aition is alweer paradoxaal. Herakles vroeg ten behoeve van zijn zoon Hyllos eten aan een ploeger uit Lindos. Die beschimpte hem, Herakles spande een van de runderen uit en at het samen met zijn zoon ter plekke op, en de vervloekingen van de ploeger vermaakten de held zeer. Het aition is burlesk, dat past goed bij Herakles, maar de lezer ziet nu wellicht dat ook de humor - het niet helemaal gemeende lachwekkende verhaal - als excuus kan gelden. Want de held begaat een vreselijke misdaad.

Terug naar Athene, en wel ter beantwoording van de volgende vragen: waarom een ploegrund geslacht in de Bouphonia, en wat leerde Sopatros op Kreta? Het slachten van het ploegrund, helper van de mens, was een grote misdaad. Aan het eind van het ritueel wordt het geslachte rund opgezet en aan een ploeg gebonden. Wie het laatste doet heet een Bouzuges, een Runderjukker. Bouzuges gold in Athene als de heros die het ploegen had uitgevonden en daarmee de landbouw had verbreid. Het Griekse woord voor ploegen, arao, lijkt homoniem met verwensingen: *arai*. De verwensingen van de Bouzuges golden degeen die water en vuur weigert, een verdwaalde de verkeerde weg wijst, een gevonden lijk niet begraaft, het ploegrund doodt en aan iemand iets aanraadt wat hijzelf schadelijk vindt. Zulke mensen werden bij het rituele ploegen door de Bouzugai aan de voet van de Akropolis verwenst. Er waren in Athene nog twee rituele ploegingen: een in verband met de Eleusinische mysteriën en een op Skiron; de Bouzugai zorgden ook voor de heilige runderen die in Eluesis ploegden. In de tweede helft van de zesde eeuw komt Triptolemos op als Orphische tegenhanger van Bouzuges; dan wordt hij degene die van Demeter de uitvinding van de landbouw had ontvangen en daarmee de beschaving had verbreid.

Ik zal nu Bouphonia ritueel en Bouzuges ritueel tegenover elkaar stellen. Ze vormen verenigd een paradox. Het rituele ploegen werd verzorgd door het geslacht der Bouzugai; de Bouphonia werd uitgevoerd onder andere door het geslacht der Kerykes, de Herauten van

de Eleusische mysteriën.[1] Het verwensen van de doder van het ploegrund is geen mysterie, het doden van dit dier wel.

Is Bouzuges even Orphisch als Triptolemos? Ik denk dat Triptolemos een Orphisch duplicaat is. We hebben een parallel tussen Bouzuges die vooral in de omgeving van de Akropolis is gesitueerd en Triptolemos in Eleusis, zoals er zowel bij de Akropolis ritueel werd geploegd als bij Eleusis. Nu heeft Bouzuges nog een andere naam: Epimenides. Aristoteles meende dat Epimenides later Bouzuges werd genoemd. Hij was dus geïdentificeerd met de onmysterieuze rituele ploeger. Kan Epimenides ook in verband worden gebracht met het mysterieuze offeren van het ploegrund op de Bouphonia? Pausanias (I, 14, 3-5) citeert Musaeus en Orpheus voor de afstamming van Triptolemos - en zegt erbij dat hij niet gelooft dat de gedichten van Musaeus of Orpheus zijn -, vertelt ons dan dat een droom hem heeft verhinderd het Eleusinium in Athene te behandelen, maar hij deelt wel mee wat er voor de tempel te zien is: een beeld van Triptolemos, en een bronzen stier die *naar het offer* wordt gevoerd met daarnaast een zittende figuur voorstellende Epimenides uit Knossos, die veertig jaar heeft geslapen en daarna Athene en andere steden heeft gereinigd.

Epimenides intrigeert me omdat hij volgens andere bron 157 jaar is geworden, waarvan 57 jaar verslapen. Hij was een extatisch ziener, die zich met anti-hongerpillen voedde, of met malve en asphodel, zodat hij geen ontlasting had: een reinlever; hij was vooral goed in het voorspellen van het verleden, en hij was kathartes bij uitstek, een beroepsreiniger. Hij kwam uit Kreta.[2] Laat ik kortheidshalve de geschiedenis van de reiniging door Epimenides vertellen in de vorm van een verhaal zoals dat wellicht omstreeks 550 aan het hof van Pisistratus werd verteld. Er was een tijd (636), meer dan drie generaties geleden, en lang voordat de wetgever Dracon er (in 621) door instelling van de Areopagus voor had gezorgd dat er een einde kwam aan wederzijds bloedvergieten in vendetta's. Toen beraamde Kylon een revolutie die een eind moest maken aan het overmoedig optreden van de adel dat tot wederzijdse moorden leidde. De revolutie mislukte, en de aanhangers van Kylon zochten asiel op het altaar van Athene op de Akropolis.

De Alkmeoniden hebben de smekelingen weggelokt en ze op het altaar van de Semnai theai (= Erinyes) op de Areopagus gedood. Ook daarna lieten Alkmeoniden niet na door hun overmoedig gedrag het volk uit te buiten. Zij hadden tot hun verdediging aange-

voerd dat de aanhangers van Kylon de tempel van Athene hadden willen plunderen. Maar er heerste vreselijke hongersnood en pest in het land, veroorzaakt door het *Kyloneion agos*, de Kyloonse bevlekking. Men besloot niet alleen de nog levende Alkmeoniden te verbannen, maar ook de dode uit hun graven te verwijderen. Nog hield de pest niet op. Men vroeg een orakel aan Apollo, dat gebood de ziener Epimenides uit Kreta te ontbieden. Deze reinigde de stad door een aantal witte en zwarte schapen los te laten lopen. Ze werden geslacht op de plek die ze zelf hadden uitgekozen door er te gaan liggen. Ook boden twee Atheense jongelingen zich aan om te worden geslacht. Epimenides is de uitvinder van de 'Unschuldskomödie'.

Ik zie in dit verhaal de kiem van een aantal tragische motieven: doldriest slachten en edele zelfopofferingen. Als anti-Kylon Theseus, de door Pisistratus gepousseerde oerkoning van Athene, die met de dood bedreigde smekelingen redt en in de stad opneemt. Ook Neoptolemos, op het altaar van Apollo in stukken gehakt door de Delphiërs, is een 'Kyloons' mens, want ter verdediging van het gedrag van de Delphiërs wordt aangevoerd dat hij de tempel had willen plunderen. Ik stel me nu de volgende situaties voor als oervorm van de tragedie.

De eerste situatie is de historische gebeurtenis, dat de aanhangers van Kylon als smekelingen een toevlucht hadden gezocht op het altaar van Athene, en als slachtoffers waren geslacht op het altaar van de Erinyes.

De tweede is: een ramp dreigt, het volk zit als smekelingen op de trappen van het paleis, de koning beveelt een zondebok de stad uit te drijven. Eerste dramatisering. De ramp is gepersonifieerd in een vijand die door middel van een bode het leven van de smekelingen opeist. Ze worden gered, vaak na vrijwillige opoffering van een van hen, door een gastvrije koning. Zo zitten de *Smekelingen* van Aeschylus in elkaar, de *Oedipus Koloneus* van Sophokles, en de *Smekelingen*, de *Kinderen van Herakles*, de *Eurystheus* en de *Diktys* van Euripides, en het begin van zijn *Andromache, Helena, Herakles* en *Telephos* en Sophokles' *Oedipus Tyrannus*.

Een dergelijke tragedie kon desnoods gespeeld worden met maar één acteur, de Heraut die het koor van smekelingen opeist. Ik denk dat dit de oervorm van de tragedie is. De situatie is steeds kenmerkend voor het einde van de IJzeren Periode. Theseus is voor de rol van degeen die gastvrij opneemt en reinigt het meest karakteristiek, men vergelijke het eind van Euripides' *Herakles*. In het eerste gedeel-

te heeft Herakles zijn vrouw en kinderen die op het altaar waren gevlucht van de moorddadige Lykos, de wolf, gered. Maar hij heeft Lykos gedood, de bloedschuld treedt dus toch vanzelf nog op, hij moet zich reinigen, maar in die reiniging doodt hij in door Lussa gezonden (wolfs) waanzin zijn eigen kinderen op het altaar. Er zit symmetrie in beide gedeelten, de symmetrie van de talio, de wet van voor wat hoort wat. Maar Theseus komt bezield door medelijden aan en neemt Herakles mee naar Athene. Daar wordt hij waarlijk gereinigd.

Nu verschijnt Epimenides omstreeks 500 weer in Athene, dit keer om de Perzische invasie tien jaar op te schuiven. Ook de reiniging van het *Kyloonse agos* wordt opnieuw in die tijd gedateerd, toen de Alkmeoniden, die na de val van het huis van Pisistratus waren teruggekeerd, opnieuw werden verbannen. In alles een duplicaat. Er zijn orakels van Epimenides bekend die wijzen op de tijd van Hipparchus, de zoon van Pisistratus die Onomacritus had verbannen. Weer door Onomacritus vervalste orakels? Diels dacht het.[3]

In ieder geval wijzen zijn vegetarische ascese, maar ook de titels van zijn werken, op Orphische trant: een gedicht over de oorsprong van de Koureten en Korybanten en de Theogonie, die zo duidelijk Orphische invloed verraden dat er geen twijfel over kan bestaan of ze zijn in de tweede helft van de zesde eeuw vervalst - veel later kan ook weer niet -; een epos over de constructie van het schip Argo en het vertrek van Jason naar Kolchis (Orpheus komt op het schathuis van de Siphniërs in Delphi voor het eerst in de beeldende kunst voor, als metgezel van de Argonauten; op het andere fronton komt voor het eerst Demeter voor als Kybele, dit alles in het laatste kwart van de zesde eeuw, ook een gevolg van het aan Epimenides toegeschreven epos?); een prozawerk over de offers en de staatsinstellingen van Kreta (op zijn minst omstreeks 500, want in proza); een gedicht over Minos en Rhadamanthos (in de trant van Orphische afdalingen in de onderwereld); een geschiedenis van Kreta, Reinigingen, Mysteriën, een verzameling orakels (zeker gedeeltelijk vervalst *ex eventu* op de manier van Onomacritus); een geschiedenis van de Telchines; twee duidelijke vervalste brieven aan Solon.

Uit de fragmenten en anderszins blijkt dat de aan Epimenides toegeschreven poëzie door ontleningen aan Hesiodus zich een air van oudheid wilde geven, een techniek die we ook van Onomacritus kennen.

Aanleiding genoeg om de op Kreta geboren verscheurde Diony-

sus, de identificatie van de Kretenzische Rhea met de Oosterse Kybele vanwege de verwantschap van Koureten en Korybanten, ook aan laat zesde-eeuwse vervalsingen op naam van Epimenides toe te schrijven. Wilamowitz dacht dat de *Kretenzers*, een tragedie van Euripides, haar inspiratie uit deze Orphische vervalsingen op naam van Epimenides had geput.

Ik denk dat de Bouphonia in zijn oorspronkelijke vorm van de echte Epimenides stamt. En wel omdat ik ervan overtuigd ben dat aition en ritueel zo nauw bij elkaar horen dat het een niet zonder het ander denkbaar is. De Orphische cultuurmythos stelde de zegeningen van de landbouw voor als gevolg van de instelling van de mysteriën. De zending van Triptolemos was de grootste zegen die volgde op de tijd van wederzijdse moorden. Deze Orphische versie stamt, blijkens de vazen, uit 550. Hiermee is de gedachte in tegenspraak dat de misdaad van het slachten van het *ploegrund* een kenmerk is van de IJzeren Periode van wederzijdse moord. Immers, geen ploegrund zonder landbouw. Het een is met het ander onverenigbaar.

Aangezien de beste bronnen, waaronder Aristoteles, de reiniging dateren voor de moordwetgeving van Dracon in 621, en de historische Epimenides goed in die tijd wordt gesitueerd, lijkt het mij geen gek idee om de instelling van de Bouphonia na de tijd van Dracon te situeren; ter viering van de instelling van de Areopagus. Dus de Bouphonia in 620? Het is dan mogelijk dat het ritueel een nieuwe betekenis kreeg in de tijd dat Pisistratus zich in 550 voor de tweede keer van de alleenheerschappij meester maakte en de Alkmeoniden weer in verbanning stuurde. Wij krijgen de volgende chronologie: in 636 de Kyloonse bezoedeling gevolgd door de eerste verbanning van de Alkmeoniden en door de reiniging door de historische Epimenides; in 621 de wetgeving aangaande moord van Dracon, die een einde moet maken aan bloedige partijstrijd en instelling van de Bouphonia; in 570 wordt Pisistratus verdreven, de Alkmeoniden komen terug; in 550 de tweede tirannie van Pisistratus, de Alkmeoniden worden weer verdreven, en dus wordt de stad weer gereinigd. Maar dan is een nieuwe verzoening nodig. Deze situatie herhaalt zich, na de val van de dynastie, in 506. De Alkmeoniden worden weer verdreven, weer een pest, en weer een reiniging weer aan Epimenides toegeschreven.

Het rund is de aanhanger van Kylon in deze nu wat grof geworden analogie, het wordt wel degelijk terecht gestraft want het heeft het altaar willen plunderen, de runderdoder is de aanhanger van de Alk-

meoniden. De bezoedeling die in de vorm van pest de hele stad had getroffen, wordt in een verzoening opgeheven, nu de hele stad deel neemt aan het moordproces. De Bouphonia viert geen triomf op de tegenstanders, maar is een reiniging én verzoening, immers, wat wordt gevierd is dat voortaan de gruwelijke moord op het altaar wordt vervangen en verzoend door een proces, en in een proces krijgen de moordenaar en het slachtoffer hun deel van hun gelijk. Het proces is onpartijdig en kan dus ook een teken van de clementie van de heerser zijn. Door de triomf van het recht wordt de bloedschuld van alle deelnemers aan de partijstrijd gedelgd. Voorop moet staan het gevoel van immense bevrijding, nu door het recht een eind wordt gemaakt aan niet alleen de angst voor overvallen, maar ook aan de religieuze angst voor de demonen van de bloedwraak. De Erinyes, die beledigd waren omdat de aanhangers van Kylon op hun altaar waren gedood, zijn weldoende Eumenides geworden. De wetten van Dracon over moord zijn intact gebleven en niet aangetast door hervormingen. Dat kwam omdat ze zich boven de partijstrijd verhieven. Daarmee is Epimenides de werkelijke uitvinder van de tragische paradox geworden. Onomacritus heeft de gedachten van de Kretenzer uitgewerkt toen hij het offer van de god Dionysus tot de oorspronkelijke misdaad maakte. Ik voel daar ook voor omdat ik het aition van de Bouphonia, vergeleken met de latere diepzinnige ontwikkeling, wat goedkoop, dus ouderwets vind, en omdat verzoening met Alkmeoniden Pisistratus niet uitkwam. Hij had dus een vers aition nodig, om zijn clementie in het licht te stellen.

Eindnoten:

1 J. Toepffer, *Attische Genealogie*, Berlin 1889, blz. 136-160, over de geslachten van de Bouzugai en de Thaulonidai.
2 H. Demoulin, *Epiménide de Crète*, Brussel 1901; ik volg de chronologie van Aristoteles, zie blz. 55, en voor de absolute dateringen R.S. Stroud, *Drakon's Law of Homicide*, Berkeley etc. 1968, blz. 66-74.
3 H. Diels, ‘Über Epimenides von Kreta’, *Sitzungsberichte d. K. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1891*, Berlin 1891, blz. 387 e.v.

[17]
Onomacritus

Ik ga straks het aition voor de Dionysus-mysteriën weergeven. Ik volg de argumenten van de verlichte filoloog uit Königsberg C.A. Lobeck, die in zijn *Aglaophamus* van 1829 met ware veldheersblik eenheid in de verwarrende hoeveelheid materiaal heeft gebracht. Het is het enige boek waar ik nu echt voor mijn plezier en vol bewondering weer in gelezen heb. Lobeck heeft vooral verdienste omdat hij de neoplatoonse commentaren en de meest obscure kerkvaders of Byzantijnse geleerden heeft geëxcerpeerd. Helaas is door de historische kritiek dit materiaal verdacht geworden, zodat veel van zijn teksten als latere toevoeging wordt verworpen. Deze bronnen zijn te

laat en te veel met abstracte overwegingen van neoplatoonse aard, of door unfaire polemiek, besmet. Het alternatief, concentratie op klassieke bronnen, levert echter verbrokkeling en daardoor voorbarig ongeloof op, en verliest de greep op het geheel. Het is verstandiger ervan uit te gaan, met Lobeck, dat ook late schrijvers uit de keizertijd meer wisten dan wij, omdat de antieke cultuur toen nog intact was. Voorts dat vooral zingeving veranderlijk is; de betekenis van het verhaal en de motivatie van de handelingen kan van schrijver tot schrijver wisselen, dat blijkt al uit de manier waarop bij voorbeeld de verschillende tragici de wraak van Orestes hebben gemotiveerd. Wat als kern overblijft is dat Orestes wraak nam op zijn moeder die zijn vader had gedood. Wat overblijft is dus de structuur, in dit geval een keten van moord en wraak. Die structuur vind ik terug in het Orphisch aition, benevens details als het koken in de ketel, de onderaardse donder en hemelse bliksem, die naar mijn gevoel ‘clues’ zijn die bij wijze van signalen naar het Orphisch aition verwijzen.

De methode van Lobeck bestaat hieruit dat hij alle teksten over één onderwerp, bij voorbeeld Zagreus, bij elkaar zet, door een kort commentaar verbonden, en alleen als de bronnen elkaar zodanig tegenspreken dat er niet van synonieme varianten kan worden gesproken, wordt er een keus gedaan. Zo worden die bronnen verworpen die Orpheus als de oudste dichter beschouwen; alles wijst erop dat de stortvloed van Orphische geschriften zijn oorsprong vindt in de tweede helft van de zesde eeuw, met als plaats, naast Zuid-Italië en Sicilië, Athene.

Met andere woorden, de Orphische geschriften waren niet oeroud, maar ze werden wel zo voorgesteld; eenvoudigweg, vul ik aan, omdat een theologie zich altijd op traditie moet beroepen, ook als zij vernieuwend is. Zo beroept de christelijke vernieuwing zich in de ogen van de joden ten onrechte op het Oude Testament, Jezus is niet meer dan een van de vele valse Messiassen, en de islam (dus Allah) vergist zich in de ogen van christenen in zijn interpretatie van het christendom; de koran is dus een vervalsing. Evenwel, de Orphici konden zich niet op een nieuwe openbaring beroepen, en moesten het dus wel zo voorstellen alsof de door hen gefabriceerde geschriften ouder waren. Ze mochten dus zo min mogelijk afwijken van wat Homerus en andere Epici, Hesiodus en de aan hen toegeschreven werken, ook de Eleusinische *Demeterhymne*, over de goden en helden hadden gezegd. Maar toch brachten ze aanzienlijke veranderingen teweeg.

Volgens de Orphici was de heiland het kindje Dionysus dat door de Titanen was verscheurd. Hij werd de zoon van Kore/Persephone en Hades. Op die manier kon de verbinding met de mysteriën van Eleusis worden gelegd. Dat bracht met zich mee dat men rustig de oude *Demeterhymne* kon blijven lezen, men hoefde alleen de betekenis van het verhaal aan te vullen met wat men uit de Orphische hymne kende: het kindje Ploutos uit de *Demeterhymne* heet in waarheid Iakchos, en Iakchos is Bakchos; het is het kind van Kore/Persephone en Hades. Dionysus is de zoon van Zeus, dus is Hades een Zeus van de onderwereld. De moeder van Kore/Persephone wordt gelijkgesteld aan de Grote Moeder Kybele (al omstreeks 550 in Zuid-Italië) en met Rhea (via Kreta, Epimenides). De identificatie maakt het mogelijk de wilde dansen van de Korybanten en Koureten, die op de Bacchische orgia leken, in de mythologie van Demeter te introduceren. Aangezien volgens Hesiodus Rhea de moeder van Zeus is en volgens de *Demeterhymne* Kore de dochter van Zeus en Demeter, heeft Zeus dus twee keer incest gepleegd: eerst met zijn moeder om Kore/Persephone te verwekken, toen als Zeus/Zagreus met zijn dochter Kore/Persephone om het kindje Ploutus/Iakchos/Bakchos/Dionysus/Zagreus te verwekken. Dat heilkind was geofferd door de Titanen, waar wij mensen vanaf stammen.

Onomacritus is de uitvinder van de theologie van de erfzonde en die op zijn beurt is het gevolg van het doordenken van een aition voor een bezoedelde periode in een ritueel.

Daarom moeten wij ons in reinigingsceremonieën bevrijden van onze Titaanse dierlijke aard, door de wrok van moeder Persephone te stillen. Pas dan kunnen we hopen op een rein goddelijk leven, hetzij hier, hetzij na onze dood, het leven dat de Eleusinische mysteriën ons beloven. Immers, met de erfzonde is ook een goddelijk deel van de opgegeten Dionysus in ons overgeleverd, en dat blijft na de reiniging puur over. Hiermee is de scheiding tussen lage, dierlijke driften en in principe goddelijke geest gegeven, plus de noodzaak ons van het lagere te bevrijden. Hiermee wordt ook de reiniging, waaronder die van Eleusis, voor iedereen verplicht. Een goede manier voor een tiran om zijn onderdanen door schuld te binden.

Dat is uiteraard mijn versie, die echter uit de behandeling van het materiaal bij Lobeck te distilleren valt. Nu we de noodzaak van vervalsing hebben aangetoond wordt Onomacritus, een Orphicus aan het hof van de Atheense tiran Pisistratus, extra aanlokkelijk als auteur van althans een gedeelte van de aan Orpheus toegeschreven gedichten.

Onomacritus is tijdens de regering van een van de zoons van Pisistratus ontmaskerd als vervalser van orakels die aan Orpheus' zoon Musaeus waren toegeschreven. Een stichter van een godsdienst, een theoloog, die op heterdaad betrapt wordt! Welk een historische gebeurtenis, welk een roem voor de dithyrambendichter Lasos die hem betrapte - diens andere titel is dat hij een dithyrambe zonder ‘s’ had geschreven.

Door die ontmaskering werd er uiteraard in het algemeen getwijfeld aan de echtheid van de Orphische gedichten, en gezocht naar de werkelijke auteurs. Onomacritus komt dan in aanmerking als auteur van een gedicht over de verscheuring van Dionysus, en wel omdat Pausanias dat zegt: hij zou de Titanen verantwoordelijk hebben gemaakt voor de misdaad. Dit zijn twee berichten in een: hij is degeen geweest die de verscheuring van Dionysus als misdaad heeft voorgesteld, en hij heeft de Titanen - een soort Giganten, behorend tot een oudere generatie van goden dan de Olympische - tot misdadigers gemaakt. Lobeck heeft gelijk als hij zegt dat alles erop wijst dat het verhaal van Pausanias betrouwbaar is. Uiteraard hoeft de naam Onomacritus niet meer te zijn geweest dan een aanvaardbare gissing: het was bekend dat hij een vervalser was, de Orphische gedichten waren vervalst. Welnu, dat is niet meer dan een stilistische aankleding: wie ‘waarschijnlijk Onomacritus’, ‘iemand als Onomacritus’ zegt, bedoelt toch dat er een aantal Orphici aan het hof van Pisistratus aan het werk is geweest. De reden van die activiteit is de religieuze politiek van Pisistratus, die blijkt uit een vergroting van het Telesterion, het Inwijdingsgebouw in Eleusis, en bij voorbeeld uit de instelling van de Grote Dionysia, waar de eerste tragediedichter Thespis omstreeks 534 de eerste prijs won. Omstreeks die tijd zien we op vazen voor het eerst de thyrsos opduiken, een ingewikkeld ritueel instrument, bestaande uit een stengel, *narthex*, van bereklauw met een top van ineengewonden wingerdbladen, die de Maenaden rondzwaaiden. Maar ook de verscheuring van Pentheus komt in die tijd voor het eerst op vazen voor. *Pentheus* wordt genoemd als titel van een van de tragedies van Thespis. De lijst van titels is onbetrouwbaar, maar de verscheuring van Pentheus, als tegenstander van Dionysus, onderwerp van Euripides' *Bacchae*, is een bij uitstek tragisch onderwerp, en tevens het onderwerp dat het meest direct met Dionysus te maken heeft. Het voorkomen van Pentheus in Athene voor het eerst omstreeks 540 kan dus heel goed aan een tragedie te danken zijn.

Is de theologie van de Grote Dionysia Orphisch en omstreeks het midden van de zesde eeuw ontwikkeld door Onomacritus?

Er is een tijd geweest dat men de neiging had op grond van het feit dat de bronnen zo laat zijn, ook het verhaal van de moord van de Titanen laat, op zijn vroegst Hellenistisch, te dateren. Dat kan niet want Pindarus zegt in een door Plato geciteerd fragment (Fr. 133 S) dat de zielen van degenen wier 'boete Persephone zal aanvaarden voor haar oude smart' na acht jaar zullen worden herboren als koningen die als heroën zullen worden geëerd. Nu geloof ik persoonlijk niet dat de wedergeboorte Orphisch is, al is hij snel via het Pythagorisme in de theologie van de Orphici geïncorporeerd.

Maar de boetedoening voor de oude smart van Persephone is wel Orphisch, want kan niet anders zijn dan de smart om de dood van haar kind Dionysus. Dus ook de moord van de Titanen en de erfzonde zijn in deze uitdrukking vooronderstelt. De periode van boetedoening bedroeg kennelijk acht jaar. Met Pindarus zijn we in de eerste helft van de vijfde eeuw gekomen, en dan ligt het voor de hand aan de tijd van Pisistratus als tijd van theologische systematisering te denken. Heel veel ouder kan ook weer niet.

[18]
Zuntz, een intermezzo

Nu had ik gedacht dat in de jaren dertig Rose dit alles voorgoed duidelijk had gemaakt, ook in de polemiek met de hyperkritische Linforth. Tot mijn verbazing wordt dit nu weer betwist door Zuntz in zijn boek over Persephone uit 1971.[1] Ik wil bij wijze van entr'acte ingaan op dit boek van een oude man die elke keer als het Orphisme wordt genoemd in een dergelijke staat van opwinding geraakt dat hij zelfs sommige boeken 'for dietetic reasons' ongelezen moest laten (blz. 425). Zijn enige tegenargument is dat hij 'cannot visualize Pindar, or Theron, indulging in theological abstrusities of this kind' (blz. 86, n. 3).

Zuntz' uitgangspunt is een obscene voorstelling die hij meent te ontwaren in het ornament op een van de twee stenen van een Syracusaans prehistorisch grafmonument. Hij raakt daardoor gebiologeerd als door 'the eyes of an animal behind the bars of its cage' (blz. 3). De ideologie van deze fallus die een vulva penetreert op een graf wordt volgens Zuntz expliciet in de prehistorische monumenten van

Malta, want daar ontmoeten we aseksuele idolen, die daarom juist biseksueel zijn.

Want het beeld ‘does not, in one way or other, combine the opposing features but conveys the unity of both without actually rendering either’ (blz. 50). Het blijkt om een Sumerische gedachte te gaan (de Grote Moeder Godin): de aarde ontvangt de dode als in de baarmoeder en dat drukt ook de diepe gedachte uit dat de vernieuwing van het leven door de seks wordt veroorzaakt (blz. 51). Van een dergelijke eenheid van leven en dood is later in Sicilië en Zuid-Italië Persephone het symbool (blz. 82-3). De eenheid is ook terug te vinden in de Lokrische pinakes. Dat is alweer: ‘This true and deep insight - that through Love, Life grows out of Death, while Death itself remains irrevocable’ (blz. 167). Het idee schijnt ondanks ontkenning door de plaatselijke bevolking en zijn priesters in Syracuse nog steeds te worden aangehangen: ‘and you think your own thoughts’ (blz. 176). Als ik er iets van begrijp is het een platitude. Zuntz is diep teleurgesteld dat de centrale autoriteiten hem niet de gelegenheid hebben gegeven in de necropool van Thurii naar meer gouden plaatjes te zoeken om de chronologie van die plaatjes op te lossen (blz. 298, 383, (423)).

En bij die gouden plaatjes - die overigens in Zuid-Italië, op Kreta en in Rome zijn aangetroffen en niet in Sicilië, en die in min of meer losse betekenis altijd Orphisch worden gevonden - komt het Fragment van Pindarus te pas. Immers, op twee van deze plaatjes (in Zuntz' nummering A2 en A3) komt een vergelijkbare wending voor. De dode komt als smekeling naar Persephone ‘na boete te hebben gedaan voor niet rechtvaardige daden’. Dat doet niet alleen aan Pindarus denken, maar ook aan de in [2] geciteerde passages van Plato, waarin gesproken wordt van Orphische reinigingspriesters die door middel van reinigingsoffers een beter leven na de dood kunnen garanderen.

Zuntz merkt op dat de regel een slechte hexameter is (blz. 313), ja, het is ‘prose thinly disguised’, en de regel hoort daarom tot de bijkomstigheden, net als de echte prozagedeelten (blz. 339). Wat overblijft is een mooi gedichtje, dat aan Pythagoras wordt toegeschreven (blz. 340), die de inhoud heeft ontleend aan ‘current folktale’ (blz. 383) tijdens zijn bezoeken aan Babylon en Egypte, maar er toch een nieuw concept van heeft gemaakt (blz. 392).

De regel over de boetedoening is hiermee verdwenen. Pindarus' Fragment 133 vergaat het niet beter. Zuntz denkt dat het fragment

thuishoort in een verloren gedicht voor Theron van Akragas, ondanks het feit dat ‘the reference to Akragas is not attested’. Maar Persephone was ‘a, or even the, chief godhead of Akragas’ (blz. 87, n. 1), hoewel weer, (blz. 88): ‘It is not indeed certain that she was worshipped as the main godhead of Akragas’. Toch geeft het fragment een aanvulling op de *Tweede Olympische Ode*, die wel voor Theron geschreven is en die het geloof van Theron in een leven na de dood onthult (blz. 84). Maar desondanks blijft de verwijzing naar de ‘boete voor de oude smart’ obscuur (blz. 86).

Blz. 87: ‘it is she (Persephone) who finally “accepts the amends (*poinou*)” of the sinners; it would therefore seem at least plausible that it was she who, “immediately” after death, passed sentence on them who “pay amends” (*poinan eteisan*)’ (blz. 87).

Ja maar, het gaat om een ‘*poinan palaiou pentheos*,’ een boete voor een oude smart, en Rose had nu net bewezen dat *penthos* alleen kan betekenen smart, rouw, om een gestorvene. Het hele woord *penthos* is uit de discussie verdwenen! Zuntz denkt dat de uitdrukking betrekking heeft op ‘a myth which accounted, in a manner unknown to us, for the fact that the soul, which is “from the gods” ever lost its divine status’. Zo wordt het bekende precieze ingeruild voor het onbekende vage. Verval van een wetenschappelijke discussie, die om de betekenis van *penthos* had moeten blijven draaien. Ik ben op dit boek ingegaan, niet alleen omdat het wellicht enig prestige zal ontlenen aan het feit dat het zo mooi is uitgegeven door de Clarendon Press en teksten van de katharmoi van Empedokles en van de Gouden Plaatjes bevat, zodat het wellicht weleens om die reden geraadpleegd kan worden. De behandeling door Zuntz is echter vooral een extreem voorbeeld van de panische schrik die godsdiensthistorici en filologen in de jaren zeventig beving alleen al bij het lezen van het woord Orphisme. Daarvoor nemen ze verdonkeremaning van gegevens, toeschrijving aan dichterlijke vrijheid, ja zelfs uit het niets gestampte religies voor lief, terwijl alles toch zo mooi op zijn plaats valt als we, heel bedaard juist, een in de zesde eeuw ontwikkelde syncretistische theologie zouden aannemen, een theologie die probeert zoveel mogelijk cultussen door radicale aanpassing van mythen te verbinden, wat tot identificatie van goden leidt. ‘Er is maar een god.’ Ook dat is een oude Orphische tekst. Dit syncretisme roept geen enkele angst op als het in het Hellenisme of in de keizertijd wordt gedateerd, want dat zou dan een teken van verval mogen zijn.

Eindnoten:

1 G. Zuntz, *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971.

[19]
Het Orphisch aition

Ik zal eerst de samenvatting geven van een tekst van de Griekse kerkvader Clemens van Alexandrië, en wel omdat hij twee regels citeert die er betrouwbaar oud uitzien. Hij noemt Persephone consequent Pherephatta, de Attische versie van de naam. Het ziet er dus naar uit dat hij op zijn minst gedeelten van de *Telete* van Onomacritus onder ogen heeft gehad (Fr. 34 en 35 κ):

> ‘De mysteriën van Dionysus zijn zuiver onmenselijk. Hij was nog een kind en de Koureten dansten om hem heen in gewapende beweging. Toen doken de Titanen heimelijk op en ze verleidden hem met kinderspeelgoed, en die Titanen zijn het die hem in stukken hebben gescheurd, hoewel hij nog een onnozel kind was. Orpheus uit Thrakië, de dichter van de *Teletai* noemt
>
> de tol en de rhombos en poppen met beweegbare ledematen en gouden appels van de helder zingende Hesperiden.
>
> Het is niet onnut om u de nutteloze symbolen van deze heilige reiniging ter kennismaking aan te bieden: bikkel, bal, tol, appels, spiegel, vlok wol. Athene die het hart van Dionysus had weggenomen kreeg de naam Pallas van ‘pallein’, kloppen. De Titanen die hem verscheurd hadden zetten een *lebes* [ketel] op een drievoet, ze gooiden de ledematen van Dionysus erin en ze kookten ze eerst, daarna staken ze ze op speten en hielden ze boven het vuur. Later verscheen Zeus, misschien als hij een god was omdat hij aan de walm van het geroosterde vlees deel kreeg, want uw goden zijn het erover eens dat ze dat als ereportie krijgen. Hij mishandelde de Titanen met zijn bliksem en hij vertrouwt de ledematen van Dionysus toe aan zijn zoon Apollo om te begraven. Deze was niet ongehoorzaam aan Zeus, en hij brengt het verscheurde lijk naar de Parnassus en begraaft het.’

Clemens somt andere symbolen op dan hij in de dichtregels noemt; de rhombos, een ruitvormig stuk metaal dat aan een touw rondgedraaid een brommend geluid maakt, ontbreekt. Vandaar dat ik denk dat hij een oude tekst citeert, en dan wel van Onomacritus zelf. ‘Van de helder zingende Hesperiden’ is een citaat uit Hesiodus, op die manier verleende Onomacritus zijn poëzie de illusie van oudheid; het was natuurlijk de bedoeling dat de lezer dacht dat het andersom was.

Het verhaal is niet volledig. Uit andere bron, bij voorbeeld Firmicus Maternus (Fr. 214), ontleen ik dat Zeus op reis was gegaan en het kindje Dionysus op zijn troon had gezet. Hera had als jaloerse echtgenote de Titanen aangezet. Ik geef nog de volgende aanvullingen: Zeus was niet alleen aangelokt door de offergeur, maar, aangezien het een offer betrof, uitgenodigd om als god aan de offermaaltijd deel te nemen. Toen hij merkte dat zijn zoon was geslacht trapte hij vol afschuw de offertafel om, en het gevolg van de bliksem was een onweersbui: de zondvloed, die tegelijk een ramp en een reiniging is.

Ik vraag me nu af of de Titanen Dionysus wel met hun handen hebben verscheurd, of dat ze dat hebben gedaan door wild met een mes te hakken, zoals dat ritueel in Delphi met het Neoptolemeïsche offer gebeurde, dat op die manier dan een imitatie zou zijn van het offer van Dionysus, of zoals dat wellicht historisch was gebeurd met de aanhangers van Kylon. Mijn bron Firmicus Maternus spreekt van *membra concisa*, in stukken gesneden ledematen. De zaak is van belang omdat ik in mijn boek te lichtvaardig de sparagmos, het levend verscheuren, van Pentheus heb gezien als imitatie van de sparagmos van Dionysus. Ik kan me daarvoor verdedigen, want juist ik heb in het licht gesteld dat het kenmerkend is voor de sparagmos van Pentheus dat hij wel een rituele herhaling van de offerdood van Dionysus is, maar zich als straf van de oorspronkelijke misdaad onderscheidt. Daarenboven wordt de term sparagmos echt voor de offerdood van Dionysus gebruikt, en de rituele sparagmos wordt nadrukkelijk als imitatie van het lijden van Dionysus opgevat. Ik citeer een passage met een iets andere terminologie. Een scholiast noteert op de geciteerde passage van Clemens (*Dind.* I, blz. 433): ‘Zij die deelnamen aan de mysteriën voor Dionysus aten rauw vlees, zich wijdend ten teken van de sparagmos die Dionysus ondervond door de Maenaden.’ Maenaden overigens, niet Titanen!

De Franse structuralist M. Detienne[1], die in het spoor van Lévi-Strauss veel oog heeft voor de tegenstelling gekookt-rauw heeft mij echter de ogen geopend voor een structureel onderscheid, dat het verschil tussen het lijden van Dionysus als offer/misdaad, en het lijden van diegenen die zich in de mysteriën reinigden van de erfzonde door een offer/straf, kan verduidelijken. De sparagmos van Dionysus wordt immers niet gevolgd door een omophagie, een rauw opeten. De Titanen bedrijven een spijsoffer, zij het in perverse volgorde. Een van de problemen die aan Aristoteles worden toegeschreven

luidt: ‘Hoe komt het dat het geen gebruik is om eerst te koken en dan te roosteren; soms vanwege dat wat wordt gezegd in de *Telete*?’

De volgorde van het offer is verkeerd, de Titanen koken eerst, dan pas roosteren ze de splanchna aan de speten. De omgekeerde volgorde heeft te maken met het klassieke spijsoffer. Daar wordt immers pas na de offerhandeling gekookt; iedereen kan er nu van eten, het vlees is ontzield, gedesacraliseerd. De perverse volgorde van het offer van de Titanen maakt het misdadig karakter van hun handeling duidelijk; ze koken al, voordat ze de splanchna geroosterd hebben. Ik denk dat ze alleen maar van het vlees hebben kunnen proeven, want het verhaal gaat verder: Rhea heeft de stukken weer aan elkaar gezet, en Apollo heeft het lijk begraven, volgens Onomacritus op de Parnassus, waar Atheense Bacchanten samen met hun Delphische zusters in de vijfde eeuw inderdaad hun orgia vierden. Later, laat in de vierde eeuw, vond Dionysus zijn graf in de nieuwe Apollotempel in Delphi.

Dit is het eerste deel. Er is een vervolg, en daarvoor volg ik Firmicus Maternus, een christen die keizer Constantijn aanspoort het heidendom radicaal uit te roeien (Fr. 214 κ, blz. 235):

> ‘Om de woede van de razende tiran te verzachten stellen de Kretenzers een religieus feest in op de dag van de begrafenis, en ze verrichten in een trieterische consecratie een jaarlijks offer, waarin ze alles in de volgorde verrichten wat de jongen in zijn sterven of leed of deed. Zij verscheuren een levende stier met hun tanden, de wrede maaltijden opwekkend in jaarlijkse herdenkeningen, en in de schuilhoeken van de bossen met onwelluidende kreten gillend wenden ze de waanzin van een razende geest voor, opdat men zou geloven dat deze misdaad niet met bedrog maar in waanzin was gedaan. De mand waarin de zuster het hart heimelijk had verborgen wordt vooruitgedragen, onder muziek van fluiten en het gerammel van cymbalen, waardoor, zoals ze voorwenden, de jongen bedrogen was. Zo is ter ere van een tiran door een slaafs gepeupel tot een god gemaakt wie geen graf kon krijgen.’

De terminologie is Euhemeristisch, dat wil zeggen dat Firmicus net doet alsof al die godenverhalen eigenlijk geschiedenissen zijn over wrede koningen. Daar is wel doorheen te zien. Maar men moet oppassen met de polemische toon. Clemens en Firmicus weten heel goed wat ze doen, hun afschuw is op zichzelf christelijk, maar hoort toch ook al tot het Orphisch aition, want daarin worden zowel misdaad als reiniging afschuwelijk voorgesteld. Als Clemens dus zegt

dat de Dionysische mysteria *teleon apanthropa* zijn, dan gebruikt hij een wending die hem natuurlijk goed uitkomt in zijn polemiek, hij maakt een aardig dubbelzinnig grapje met het woord *teleos*, volmaakt. Maar het woord wordt in rituele zin gebruikt voor het feilloze offerdier, en is natuurlijk verwant met *telete*, dat wij vertalen al naar het ons uitkomt met mysterie, inwijding, maar dat toch betekent: door middel van mysterie of wijding wordt een staat van reinheid bereikt; telete is een reinigingsceremonie. Vandaar dat ik in mijn vertaling voor het woord ‘puur’ heb gekozen, ze zijn puur, rein, onmenselijk. De onmenselijkheid van aition en ritueel hoort erbij, ze zijn een noodzakelijke stap naar beneden als voorwaarde voor de reiniging. In de christelijke terminologie een *felix culpa*, een *Fortunate Fall*. Hier is de band nog hechter, en juist daardoor een mysterie: de zondeval is als straf deel van de reiniging, vandaar in het ritueel de herhaling van de oorspronkelijke misdaad. Dit is een homeopathische catharsis, men reinigt zich door zijn waanzinnige Titaanse aard zo sterk mogelijk te beleven.

Door zich bij voorbeeld bij het aanschouwen van de tragedie met Pentheus te identificeren, en toch onder leiding van het koor af te leren nu angst en medelijden te hebben. Angst en medelijden afleren, dat is de oorspronkelijke betekenis van de catharsis, en niet: beter integreren of sublimeren. Weg met de angst, maar ook met het medelijden? Geen medelijden met Pentheus? De catharsis leert jonge mannen oorlogsmoed. De soldaat kent geen vrees voor, maar ook geen medelijden met, de vijand. Maar de paradox duikt weer op. Pentheus en Prometheus waren cultuurheroën, Pentheus en Oedipus worden op het moment van hun *Hamartia*, hun fout door gebrek aan inzicht en van de *Peripeteia*, de omslag naar het tegendeel, zo verstandig en meelijwekkend mogelijk voorgesteld. De *Perzen* was een patriottisch drama, maar moet de toeschouwer wel afleren om medelijden te hebben met de wanhopig verslagen vijand, Xerxes? Je moet wel stoïcijn zijn om naar een tragedie te gaan om te testen of je je werkelijk niet laat ontroeren. De tragedie is een val voor de emoties.

Eindnoten:

1 M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977, blz. 163 e.v.

[20]
De Freudiaanse catharsis

De overeenkomsten met de Freudiaanse catharsis zijn niet toevallig. Freud had van de catharsis van Aristoteles gehoord van de oom van zijn verloofde, Bernays, die een baanbrekend opstel had geschreven waarin de catharsis als een medisch proces werd opgevat.[1]

De fout van Freud is vierledig. Ten eerste heeft hij de Oedipusmythe tot voorbeeld genomen, waardoor hij vader/dochter-incest en moedermoord uitsloot. Daardoor zijn wat het eerste betreft de meisjes alleen gelaten die maar moeilijk door een 'Elektra-complex' kunnen worden getroost.

Ten tweede heeft hij de oorsprong op wetenschappelijke wijze in ervaringen van onnozele zoons gelegd, in plaats van in een religieuze erfzonde.

Ten derde: om de algemene geldigheid van zijn wetenschappelijke theorie te waarborgen moest Freud vervolgens aannemen dat het Oedipus-complex een overgeërfd survival was uit een oertijd toen vadermoord de beste manier was om het leiderschap in de horde te veroveren, op de manier van Frazer dus.

Ten vierde heeft hij gedacht dat de homeopathische catharsis, het zich storten in de beleving van onreinheid om reinheid te bereiken, op zichzelf genoeg was zonder dat er nog een verzoeningsritueel nodig was. Hij dacht dat de reiniging in privé-zittingen bij de psychiater kan worden bereikt, in plaats van in een door de gemeenschap gesanctioneerd goed begrepen ritueel. Daardoor is zijn catharsis pervers, ziek gebleven, en boekt de psychoanalyse geen aantoonbaar resultaat. Pogingen om zo'n catharsis te bereiken in moderne groepstherapieën zijn maatschappelijk marginaal en leiden tot marginalisering van de deelnemers, en omdat ze theoretisch niet goed doordacht zijn kunnen ze niet meer doen dan agressie verhogen. Alsof daar behoefte aan was. Alsof 'uitpraten', 'je emotioneel uitleven' genoeg zouden zijn, en consequent uitgewerkt niet tot ruzie en doodslag zouden leiden. Dit alles zijn de verschrikkingen van de moderne tijd, onder de aegis van Marx en Freud.

Het uitleven van dierlijke hartstochten in extase door middel van opzwepende muziek of opgezweepte dans in perverse marsmaat, syncope, is zowel het beleven van zonde als onschuldig spel, ontspanning. Niet: is zondig en mag dus niet, en ook niet: is alleen maar ongevaarlijk spel. Maar alletwee, bij voorbeeld het dreigend en on-

smakelijk karakter van de popmuziek niet ontkennen en er toch ontspannen aan meedoen.

Eindnoten:

1 J. Bernays, *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama*, Berlin 1880, zie H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious, the History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York 1970.

[21]
De Orphische catharsis

Ook de Orphische catharsis loopt uit op een reiniging in de zin van een positieve omslag in zijn tegendeel. Ik zal laten zien dat de omophagie een straf is en tevens een eerste stadium van de reinigingsceremonie. Het reinigingsceremonieel op Kreta komt ook voor in een fragment uit Euripides' *Kretenzers*, dat ons is overgeleverd in het traktaat van Porphyrius *Over het Vegetarisme*, waar we ook het aition voor de Bouphonia in de versie van Theophrastus aan te danken hebben. Het levert dezelfde paradox op. Porphyrius schrijft (Fr. 472 N):

> ‘Ik was bijna vergeten ook de passage van Euripides te citeren, die zegt dat de profeten van Zeus op Kreta zich [van vleeseten] onthouden, in de volgende woorden. Het koor [van ingewijden] spreekt:
> .....
> Ik leid een puur leven sinds ik ingewijde werd van de Idaeïsche Zeus, en na als Bliksemer van de Nachtwandelaar Zagreus de rauwgegeten maaltijden als reinigingsceremonie te hebben voltooid [*telesas*] en ook toortsen van de Koureten te hebben opgetild voor de Bergmoeder, werd ik heilig en een Bacchos genoemd. Ik draag pure witte kleren en vermijd geboorte van stervelingen, ik raak geen lijkkist aan en ik vermijd voedsel van het eetbaar bezielde.’

Zagreus is de Orphische Dionysus die door Titanen was verscheurd, maar ook de vader Zeus die de Titanen had neergebliksemd. Maar hoe kan men het pure Orphische leven leiden nadat men is ingewijd door de omophagie. Bernays denkt dat *telesas* ‘verderbt’ moet zijn. Guthrie denkt dat Euripides hier een niet-Orphisch element heeft geïntroduceerd:

> ‘I believe that Euripides had introduced one feature at least from the cult of the Cretan Dionysus in its pre-orphic state. That is the *omophagia*. This represents just the side of the Dionysiac religion which the reformers tried to purge away.’[1]

Is Euripides gek geworden? Ik had het al gezegd, c is het mysterie, en dat betekent dat geleerden ervan in de war raken. Onomacritus tovert nog steeds.

Wilamowitz heeft het goed gezien, zowel wat Hippolytus als wat de Kretenzers betreft. De paradox is Orphisch en het Kretenzisch mysterie stamt uit de geschriften van Ps. Epimenides over de reinigingen op Kreta ter ere van Dionysus:

> 'Seinem Dienste gebührt die *omophagia*: aber eben dieses Sakrament erhebt den Geheiligten in die göttliche Sphäre, verwehrt ihm also die tierisch-menschliche Nahrung für die Zukunft.'[2]

De omophagie is een stadium in de reiniging. Dat zegt ook het koor in de *Bacchae*, dat de omophagie op de bergen aanprijst als *omophagos charis*, de genade van het rauw gegeten vlees, en dus tevens: 'gelukzalig wie vredig de *teletai* van de goden kent en zijn leven heiligt en zijn ziel in Bacchische extase brengt op de bergen in vrome reinigingen.'

Duidelijker kan het toch niet?

Maar waar bestonden die reinigingen uit? Men moest zich ontdoen van zijn Titaanse, dierlijke aard door de wrok van Persephone te verzoenen. Dat gebeurde door eerst in symbolische vorm af te dalen tot de staat van roofdier, en op dat niveau het misdadig gedrag van de Titanen te imiteren. Deze imitatie van het oorspronkelijke offer is al even pervers, maar op een ander niveau. De Titaanse mens die nu Pentheus, de tegenstander van Dionysus, verscheurt, of kleine kinderen, stieren of bokjes, doet dat in de diepgezonken staat van roofdier, hij is gevangen in de eenheid van misdaad en straf in de talio, kenmerkend voor de IJzeren periode van voor de Zondvloed, of van voor de instelling van de Areopagus.

Ik denk dat de reiniging van de erfzonde van de Titaanse voorouders ook in Korybantische privé-inwijdingen voor tienjarigen gebeurde: de jongen werd met gips (Titanos) ingesmeerd en achtervolgd door een wilde rondedans, om tenslotte via een sofistisch proces te worden vrijgesproken. Dat is de manier waarop Orestes in de *Eumeniden* wordt bevrijdt van zijn bloedschuld, de moord op zijn moeder, die echter de laatste was van een serie moorden (straffen) die begon met de Thyestische maaltijd. De Erinyen die hem achtervolgen zijn Bacchanten in tragische interpretatie. Na het proces wordt Orestes ten slotte vrijgesproken, en de Erinyen veranderen in Eumeniden, omdat nu Recht en Orde heersen.

Eindnoten:

1 W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935 (1952^2), blz. 199.
2 U.v. Wilamowitz Moellendorf, *Berliner Klassiker Texte* V, 2, blz. 77, 1, als geciteerd in Haussleiter, *Vegetarismus*, Berlin 1935, blz. 89-90.

[22]
Het koken en roosteren van baby's

Er is, wat sommige mythen betreft, een kenmerkend verschil in behandeling van dezelfde mythe bij Homerus en de tragedie. Homerus kent wel het verhaal van de wraak van Orestes, maar niet de Thyesrische maaltijd als aanleiding, het offer van Iphigeneia als schakel, noch de achtervolging van Erinyen, met de reiniging door Apollo en het rechtsgeding als bekroning. Oedipus blijft rustig doorregeren. Bij Homerus weent de nachtegaal omdat zij haar zoon Itylus onwetend met een zwaard heeft gedood. Het ziet ernaar uit dat de dank zij Ovidius meest bekende versie direct aan Sophokles is te danken. Twee zusters, Prokne en Philomela, koken Itys en geven hem aan zijn vader Tereus te eten. Zo'n vreselijke kindermaaltijd doet denken aan de Thyestische maaltijd. We komen een dergelijke maaltijd tegen in de Lykaon-mythe. Volgens mij vormen Lyknon-mythe en -rite een reflectie van het aition dat Onomacritus heeft bedacht.

Ik kies de versie van de Lykaon-mythe overgeleverd in Ps.-Eratosthenes' *Katasterismata*: mythen geordend volgens de sterrenbeelden waarin de mythische personages zijn veranderd, en wel omdat er enige kans bestaat dat een dergelijk verhaal al bij Pseudo-Hesiodus voorkwam.[1] Er zijn varianten die een van de zoons van Lykaon schuldig maken, dat is een dubbelzinnigheid die we al ontmoet hebben: Lykaon kan ook als voortreffelijk koning worden voorgesteld, zijn zoons plegen dan de hybris.

Ps.-Eratosthenes komt te spreken over het sterrenbeeld Boötes, Ploeger, een sterrenbeeld dat hij in zijn volgende mythe verbindt met Icarus, die te maken heeft met de uitvinding van de wijn en de uitvinding van de tragedie in Attica. Lykaon had vijftig zonen. Van zoiets kijk ik altijd op, want Danaos had vijftig dochters, die in Aeschylus' *Hiketides* het koor vormden, de vijftig Erinyen in zijn *Eumeniden* waren een angstwekkend gezicht. Het koor van de tragedie kende oorspronkelijk vijftig leden, en de dithyrambe werd steeds door vijftig man gedanst. Kallisto is een dochter van Lykaon die in een berin was veranderd en het sterrenbeeld Grote Beer was geworden.

Nu Ps.-Eratosthenes (Hes. Fr. 163 M-W):

> ‘Over het sterrenbeeld Boötes ook Arktophylax genaamd (= bewaker van de grote Beer). Over dit sterrenbeeld vertelt men dat het Arkas is, de zoon van Kallisto en Zeus. Hij woonde op de berg Lykaon. Lykaon

> veinsde dat hij niet op de hoogte was dat Zeus Kallisto had verkracht. Hij nodigde Zeus uit, zoals Hesiodus vertelt, en hij hakte de baby in stukken en zette hem op de tafel. Zeus trapte de tafel om (daar is de stad Trapezous naar genoemd) en hij trof het paleis met zijn bliksem, walgend van het rauwe optreden. Hij maakte Lykaon dierlijk en veranderde hem in een wolf. Hij maakte Arkas weer heel door hem opnieuw te vormen. Arkas werd opgevoed bij een geitenhoeder...'

In andere versies volgt op deze misdaad de zondvloed. Arkas werd geofferd, soms wordt er de nadruk op gelegd dat zowel braden als koken tot het offer behoren; dit geldt ook voor sommige versies van de maaltijd die Thyestes en Tereus kregen voorgezet. Arkas is het kind van Zeus, al deze maaltijden hebben gemeen dat iemand aan de vader het vlees van diens eigen kind voorzet, alleen in het geval van Pelops slacht vader Tantalos zijn eigen zoon en zet hem aan de goden voor.

In het bijbehorend ritueel op de berg Lykaon wordt mensenvlees met ander vlees gemengd. Wie van het mensenvlees proeft verandert in een wolf. Zou het echt? Niemand doet toch bij zijn verstand mee aan zo'n maaltijd. Wie van het mensenvlees proeft, krijgt een aanval van rabies, wolfs- of hondsdolheid, en hij vervalt op die manier tot verscheurend dier. De godin Lussa, die een naam draagt die voor een Griek gemakkelijk etymologisch verwant gevonden kan worden met Lykos, wolf, is van die woedende waanzin de personificatie. De Kretenzers, zo zei Firmicus, voeren alles in de juiste volgorde op wat het kindje Dionysus in zijn sterven deed en leed. Maar waar bestaat die herdenkingsplechtigheid nu precies uit? Niet uit het in een lebes koken van Dionysus, nee, in tegendeel, een stier wordt levend met de tanden in stukken gescheurd. Hier komt het kookkunstig onderscheid van pas waar Detienne terecht zo de nadruk op legt. Dionysus wordt op beschaafde zij het perverse manier geofferd. Ik denk zelfs dat we hier, net als in de Bouphonia, te maken hebben met een aition voor het spijsoffer. Maar in tegenstelling hiermee is de herhaling (herdenking) van het Dionysisch offer een val in de staat van onmenselijke roofdieren, en als die door Lussa wordt veroorzaakt, een aanval van rabies. Hiermee kunnen we een verschil aangeven tussen het offeren van Dionysus zelf, met zijn reflecties, als het offeren van Arkas, en de gevolgen daarvan, de straf voor de misdaad. Die bestaat in het rauw verscheuren, de omophagie. Maar deze straf is een reiniging. Dat is de paradox, het is zoals het koor van de ware Bacchan-

ten in Euripides' *Bacchae* zegt, een *omophagos charis*, ‘een genade van het rauw gegeten vlees’.

Het koken van mensen in de lebes is een verjongingsritueel, een manier om onsterfelijk te worden, net als Dionysus zelf, die immers na zijn offerdood gereconstrueerd werd. Maar het is typerend voor de tragische interpretatie dat dit ritueel in het geval van Medea mislukt. Ook het offeren door Medea van haar eigen kinderen is immers niet meer dan een sinistere versie van het nog niet als ritueel ingestelde heilbrengende offer.

Een reflectie van het offer van Dionysus zelf, maar dan als straf, zie ik in het kinderoffer op het altaar. Eerst weer een tegenstelling tussen de behandeling van een mythe bij Homerus en bij de tragici. In de *Ilias* komt Dionysus maar één keer voor. Lycurgus joeg Dionysus de zee in en werd tot straf verblind. Aeschylus introduceerde het kinderoffer in zijn *Lycurgus*. Lycurgus wordt nu als straf wegens zijn verzet tegen de god met waanzin geslagen en in zijn waanzin slacht hij zijn eigen kinderen op het altaar. De straf is een reflectie van het oorspronkelijk offer, als straf echter gekenmerkt door de waanzin. Hetzelfde geldt voor het kinderoffer van Herakles. Lussa, de godin van de dierlijke rabies, wordt door Hera aangespoord Herakles tot de kindermoord te verleiden. Net zo waren de Titanen door Hera aangespoord. Het motief is in beide gevallen hetzelfde: wraak uit jaloezie op het onechte kind van Zeus. Herakles beleeft zijn Titaanse aard door het perverse offer te herhalen als perverse reiniging. Hij wordt door de medelijdende Theseus meegenomen naar Athene, om daar echt te worden gereinigd. Herakles was het prototype van de ingewijde van de Eleusinische mysteriën, zij het met een ander aition, met een andere motivatie. Maar motivaties zijn niet belangrijk. Het gaat om de structuur, en een Athener die wist hoe Herakles in Athene - in de voormysteriën van Agra - gereinigd werd, legde het verband vanzelfsprekend.

Agamemnon wordt als straf, omdat hij Iphigeneia heeft geofferd, geofferd door Klytemnestra in Aeschylus' *Agamemnon*. Ook hier een reflectie van de oorspronkelijke misdaad. Maar de *Agamemnon* wordt niet alleen gekenmerkt door offerterminologie. De jachtterminologie is haast even frequent. De jacht in de wildernis staat in zekere zin in tegenstelling tot het offer in de polis.[2] De Orphische Dionysus heette Zagreus, Grote Jager. De jachtterminologie verwijst naar de Dionysische jacht. En die jacht doet eerder denken aan de straf van de Titanen dan aan hun misdaad. De twee vormen, offer

en jacht, horen toch bij elkaar, immers in de talio lijken misdaad en straf op elkaar. De jachtterminologie is geen poëtische gril van Aeschylus, maar de jacht op Agamemnon is een traditioneel element. Dat blijkt uit de Andokides-krater uit 470, dus van voor de *Oresteia*. Daarop staat Agamemnon gevangen in een net afgebeeld op het moment van de moord. Kassandra ziet in een visioen hoe Agamemnon als een stier wordt geslacht, in een net wordt gevangen en in een watervat valt. Ze legt dat laatste uit (Aesch. *Agamemnon* 1129): 'ik bedoel de kunst van de met list dodende *lebes*'.

Herakles doodt zijn kinderen met pijl en boog op het altaar, in Euripides' *Herakles*.

Ik herinner hier aan de Bouphonia. De stier wordt op het altaar geofferd, en de oorspronkelijke moordenaar Sopatros moet vluchten. Op Tenedos werd degeen die een kalf met kothurnen aan (Dionysus) slachtte met de dubbele bijl (verg.: een tweesnijdend zwaard) achternagezeten tot buiten de stad. We hebben hier hetzelfde structurele onderscheid: het offer is de misdaad, de straf is een achtervolging, een jacht, een verbanning die echter als straf al zelf het begin van een reiniging is. Men vergelijke de omzwervingen van Orestes als reiniging.

Eindnoten:

1 W. Sale, 'The Story of Callisto in Hesiod', *Rheinisches Museum für Philologie*, 150, 1962, blz. 140-141, denkt dat er verschillende onverenigbare verhalen in het Ps.-Hesiodeïsche corpus stonden. Dat kan, het is wel een teken van vervalsingen of interpolaties.

2 J.P. Vernant, P. Vidal-Nacquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1973, P. Vidal-Nacquet, 'Chasse et sacrifice dans l' "Orestie" d'Eschyle', blz. 135 e.v., ziet de twee elementen te veel als structurele oppositie. Ik denk eerder aan vermenging, en, als ik te precies wil zijn, aan Epimenides: Agamemnon wordt in een Bouphonia als stier geslacht, en aan Onomacritus: de Dionysische jacht en de *lebes*.

[23]
De Dionysische jacht

Orpheus wordt verscheurd door Maenaden, en wel volgens Aeschylus in de *Bassarai* voor straf omdat hij uitsluitend de zon aanbad. Vandaar dat geleerden als Guthrie aannamen dat Orpheus een aanhanger van Apollo was die de wilde Dionysus-godsdienst had willen temmen, en daarvoor tot straf was verscheurd.[1] Deze moeilijkheid, gevoegd bij de onmogelijkheid omophagie en vegetarisme te combineren, heeft ertoe geleid dat geleerden vol schrik niet meer over het Orphisme wilden praten als ze het tegenkwamen.

Ovidius vertelt in zijn *Metamorphosen* (XI, 30-50) dat de Maenaden eerst een ploegrund verscheurden en Orpheus daarna met allerlei akkergerei hebben doodgeslagen. Ovidius kan het motief hebben ontleend aan deze, voor ons verloren tragedie van Aeschylus.[2] In de *Agamemnon* wordt Agamemnon met een bijl als stier door Klytemnestra geofferd.

Door die toespelingen op de Bouphonia kunnen Orpheus en Aga-

memnon door mij met de aanhangers van Kylon worden vergeleken. Ik doe dat omdat ik een structurele finesse in het licht wil stellen. De Kyloonse mens die op het altaar wordt gedood is immers structureel in dezelfde positie als Dionysus die geofferd wordt. Anderzijds heb ik de sparagmos als een herhaling van de offerdood van Dionysus beschouwd, zij het dan in de vorm van straf op het dierlijke niveau. Dat levert nog geen moeilijkheden op, immers, het bokje dat in de sparagmos verscheurd wordt is ook structureel te vergelijken met Dionysus die geslacht wordt. Het is een reinigingsoffer in de cultus van de geofferde god. Let wel: de sparagmos is geen gewoon offer in die zin dat het bokje áán Dionysus wordt geofferd. In zekere zin wordt het offer ván Dionysus in de sparagmos herhaald. Een dergelijke equivalentie bestaat ook tussen de verscheurde Pentheus en Dionysus. Maar Pentheus en Orpheus worden ook voor straf verscheurd omdat zij zich tegen Dionysus hebben verzet. Pentheus is een *theomachos*, een strijder tegen god. Hier komt de paradox weer op. Ik kan de zaak voorlopig vaag laten, door te zeggen dat de verscheuring een straf is voor het offer van Dionysus. Ik laat dan in het midden of het verscheuren dan wel het verscheurd worden de straf is. Het antwoord is allebei. En ook: op de achtergrond staat toch de straf voor de geofferde Dionysus. Maar dat blijkt hoogstens uit rituele toespelingen.

De Bacchanten worden door de honden van Lussa opgehitst om Pentheus te verscheuren. Erinyen zijn een soort Bacchanten, het zijn de sinistere Bacchanten van de bloedwraak. Maar in de *Bacchae* worden zowel de Bacchanten als Pentheus gestraft, iedereen, ja zelfs de hele stad Thebe is schuldig omdat men zich heeft verzet tegen de god.

De verscheuring is een straf, maar uiteraard is de verscheuring van de zoon door de moeder ook een misdaad. Pentheus' moeder Agave en haar zusters Autonoe en Ino zijn de leidsters van de sinistere *thiasoi* in de tragedie. Maar de leidsters van de rituele thiasoi in Thebe stamden af van de drie mythische zusters, ondanks het feit dat de een haar eigen zoon, de andere hun neef hadden verscheurd. De Pentheus-mythe hoorde dus tot het aition van de Dionysus-cultus in Thebe. Ook hier het schema van het misdadig fundament. Er zijn meer van dergelijke locale aitia. Het gaat om vrouwen die voor straf in een sinistere Dionysische razernij vervallen omdat ze Dionysus niet hebben geëerd. Vanwege het verzet tegen Dionysus worden deze mythen wel ‘Resistance Myths’ genoemd, en Rohde dacht dat ze een

reflectie waren van een historische tegenstand tegen de god in de zesde eeuw. Dat is niet zo, het is een structurele overeenkomst. De extase is door god gezonden, en in zekere zin dus ook een religieuze extase.[3] De homeopathische catharsis treedt in werking: de vrouwen worden in de achtervolging die een reiniging is van hun waanzin bevrijd.

De drie dochters van Proiteus: Lysippe, Iphinoe en Iphianassa, moeten vluchten omdat ze zich verzetten tegen Dionysus. Dionysus slaat ze met waanzin, ze razen door het land en doden hun kinderen in hun waanzin. De ziener Melampus belooft voor een hoge beloning de dochters te genezen door ze te achtervolgen. Een van de dochters, Iphinoe, wordt gedood, maar de rest wordt weer normaal. Die achtervolging is een duidelijk voorbeeld van een reiniging als straf.

De drie dochters van Minyas verscheuren de zoon van een van hen. Hun afstammelingen in Orchomenos heten de Oleiai, de Verderfelijke vrouwen. Ze werden jaarlijks tijdens de Agrionia achtervolgd door een priester van Dionysus die degene die hij inhaalde mocht doden.

We krijgen de straf te horen van de Bacchanten, een achtervolging die eindigde in een reiniging. Hun eigenlijke misdaad wordt geheim gehouden. De Agrionia, jachtfeesten, zijn Nuktelia, nachtelijke feesten, waarop door Bacchanten onuitsprekelijke offers worden gebracht of op klimop wordt gekauwd. Het schema wordt nu pas duidelijk: de hier symbolisch voorgestelde offerdood van Dionysus is een misdaad, waarvoor de Bacchanten moeten boeten, en die boetedoening is de reiniging als achtervolging. We kunnen onze lijst van ‘Resistance Myths’ uitbreiden met die gevallen waarin Hera de waanzin brengt. De mythe van Athamas en Ino luidt als volgt: uit wraak, omdat Athamas was opgetreden als pleegvader van het kindje Dionysus, slaat Hera Athamas met waanzin, en in die waanzin doodt hij zijn zoon. Zijn vrouw Ino wordt waanzinnig van smart, een Maenade, en springt met haar zoon Melicertes in zee na in de wildernis te hebben rondgezworven, en nadat ze Melicertes in een lebes had gegooid. Op de plaats waar hij was aangespoeld worden geheimzinnige reinigingsoffers in een ronde *tholos* (vergelijk de *thumele*) gebracht. De Nemeïsche spelen werden gehouden om de dood van Melicertes te verzoenen, maar ook om de overwinning te vieren van Herakles op de Nemeïsche leeuw.

Eindnoten:

1 W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1936 (1952[2]), blz. 233.

2 R. Eisler, *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Leipzig/Berlin 1925, blz. 342-4.

3 J. Mattes, *Der Wahnsinn im Griechischen Mythos in der Dichtung bis zum Drama des fünften Jahrhunderts*, Heidelberg 1970, geeft een verhelderend overzicht. Zijn conclusie (blz. 33): ‘Die chronologische Überlick zeigt, dass die bedeutenderen Mythen zum grösseren Teil für die archaischen Epen, spätestens aber für das fünfte Jahrhundert belegt sind.’ En, blz. 55: ‘Die vorbereitenden Zeremonien weisen in den Bereich ekstatischer Mythen. Genaueres lässt sich nicht sagen. Ekstatische Mysterien haben bei den Griechen kathartische Wirkung.’

[24]
Het mythisch systeem

Heeft u het kunnen begrijpen? Ik ook niet. Zodra ik denk dat ik het begrepen heb, daag ik mezelf uit om er een nieuwe zin over te maken, en dan komt er weer een nieuwe formulering uit. Hier is er weer een: de tragedie stelt het probleem aan de orde van de positieve waarde van het lijden van de negatieve held. Het bevredigt me al weer niet. De kern van de paradox is niet te vangen, is een mysterie. De catharsis reinigt van (*genetivus seperativus*) vrees en medelijden. Begrijpelijk, want goed voor de soldaat. Maar in de tragedie worden vrees en medelijden maximaal opgewekt, men denke aan de reactie van het koor aan het eind van Sophokles' *Oedipus* op de verschijning van Oedipus die zijn ogen heeft uitgestoken. Objectief, ritueel gezien, is Oedipus de grootst denkbare misdadiger, zo ziet hij zichzelf ook in deze tragedie: zo bezoedeld dat zelfs de zon zijn aanblik niet verdraagt. Maar in het vervolg, de *Oedipus Coloneus*, is er niets van zelfs maar spijt te bemerken. Oedipus is een verbitterde oude heer die het allemaal niet helpen kan. Hij verdwijnt mysterieus: niet door een bliksem van Zeus of door een overstroming... maar onder onderaards gedonder, er is een stem uit de hemel die een geheimzinnige stilte verbreekt, tot schrik van de aanwezigen. Die scène vindt een exacte parallel in de verschijnselen die aan de sparagmos van Pentheus in Euripides' *Bacchae* voorafgaan (Soph. *OC* 1623-1629 en Eur. *Bacch.* 1078-1088). Wie kan zoiets echt begrijpen? Op de plek van de merkwaardig vage apotheose van Oedipus, in de Atheense buurt Coloneus, wordt een cultus voor Oedipus ingericht, dat wil zeggen, daar worden hem heroïsche zoenoffers gebracht. Misdaden en lijden van Oedipus zijn alweer het aition voor de instelling van een cultus. Geen wonder dat de *Oedipus Coloneus* nooit wordt opgevoerd; het zou anders goed kunnen in de stijl van Becketts *Wachten op Godot*. Wie heeft er overigens ooit het vertrek van Medea in de zonnewagen na haar kindermoord kunnen begrijpen? Ik noem Sophokles hier speciaal omdat het misschien is opgevallen dat ik mijn gegevens haast uitsluitend aan Aeschylus en Euripides ontleende. Dat is mijn schuld niet. Aeschylus en Euripides stellen het tragische probleem explicieter. De paradoxale Bacchische en offerterminologie is bij Sophokles veel schaarser. Wie van de lectuur van Aeschylus en Euripides komend zijn Sophokles ter hand neemt, krijgt de indruk normale toneelstukken te lezen. De moedermoord van

Orestes levert in Sophokles' *Elektra* geen problemen op. Het stuk is daarmee gewoon afgelopen. Maar Sophokles is geen pessimist. Uit zijn biografie rijst het beeld op van een harmonieus vroom man. Hij is de enige die het mysterie begrepen heeft, of kon vertrouwen dat het al begrepen was. Toch werd ook hij uitgedaagd ieder jaar met nieuwe tragedies aan de competitie deel te nemen. Alle grote tragediedichters hebben meer dan honderd stukken geschreven. Het systeem is creatief.

Wie ideeën van anderen parafraseert is geen kunstenaar, maar een predikant of een geleerde. Hier echter is de paradox in de leer zelf verborgen. Ik stel een meditatie voor naar aanleiding van de eucharistie. Is degeen die vlees en bloed van Christus proeft dan niet schuldig aan deïcide en kannibalisme? Ik ken geen christelijke teksten die die gedachte consequent uitwerken. Dat komt omdat de christenen de zondeval hebben losgemaakt van het offer door een vrouw uit de oertijd daarvan de schuld te geven, en de joden de schuld van de deïcide, en het vlees van Christus in de symbolische vorm van een koekje kauwen. Dat is heel wat anders dan in dierlijke extase bokjes verscheuren.

In het Orphisch mysterie zijn erfzonde en heilbrengend offer een, zij het, in de omophagie, in reflectie. Vandaar toch dat onderscheid tussen misdadige mythische herhaling van het offer zelf - Lykaon -, rituele herhaling in symbolische vorm - het kauwen op klimop - of in reflectie als straf in het al dan niet symbolisch afgezwakte Bacchische ritueel van de sparagmos en omophagie. De misdadige Bacchanten in Euripides' *Bacchae* stelen kinderen van anderen, of ze verscheuren bokjes levend, die ze toch eerst de borst geven. Allemaal excuses. Sparagmos en omophagie zijn rituele herhalingen van de boetedoening van de Titaanse mens, niet van het offer. In mijn dissertatie had ik dat onderscheid niet duidelijk genoeg gemaakt. Dat is niet al te erg, want de straf lijkt op de misdaad, maar toch is het een belangrijk onderscheid dat in de omophagie niet het kindje Dionysus in symbolische vorm wordt opgegeten. Belangrijk blijft dat misdadig offer en heil toch zo nauw verbonden blijven. Hier is alles een: heil nu door beleving van de zonde nu. Al deze mysteriën zijn ondenkbaar zonder de steun op de achtergrond van het Orphisch aition, het aition van de Dionysus-cultus, waartoe de tragedieopvoeringen behoorden.

Ik heb het over het lijden van mannen gehad, want dat vrouwelijke Bacchanten de misdadige straf van de omophagie voltrokken is

maar een excuus, en ook een manier om de vrouwen de schuld te geven. Mannen als Kadmos en Teiresias namen er in de *Bacchae* aan deel door zich als een vrouw te verkleden, en ook de tragedie werd steeds door mannen opgevoerd.

Het is een mysterie voor man én vrouw. Maar was er een Orphisch mysterie speciaal voor vrouwen? Dat moet dan in het lijden van Kore verborgen zitten. Wat is de onzegbare bezoedeling van Kore? Dat zij zwanger was van haar vader Zeus. Incest tegenover verwantenmoord, de twee zijn verenigd in Oedipus. Maar zijn geval is niet typisch. Hyginus geeft in zijn lijst van *Quae contra fas concubuerunt*, vrouwen die op incestueuze wijze hebben gepaard, alleen één ander voorbeeld van incest van moeder met zoon, Menophrus, die het ook met zijn dochter deed. Vijf vaders deden het alleen met hun dochter: Thyestes met Pelopeia, Clymenus met Harpalice, Oinomaos met Hippodameia, Erechtheus met Procris, Epopeus met Nyctimene. De Pelopeia- en Harpalice-mythe verbinden incest direct met Thyestische maaltijden, en dat bloedige offer komt ook in andere incestueuze families voor.

Dit alles is reflectie van de dubbele incest van Zeus met zijn moeder Rhea en met zijn dochter Kore, met nadruk op de laatste en belangrijkste. Van de laatste verbintenis is immers het heilkind Dionysus het gevolg.

Een reflectie daarvan is de geboorte van Erichthonius op een onsmakelijk indirecte manier de vrucht van de maagd Athene. Incest en verwantenmoord zijn de twee grootste doorbrekingen van de zede. De taboes worden in de Orphische leerdichten expres doorbroken, om door gruwelijke én pornografische elementen het geheim te accentueren. Oedipeïsche paringen en Thyestische maaltijden, zo klonk de voor de hand liggende beschuldiging tegen samenzweerders en leden van geheime sekten. De joden werden er het slachtoffer van, maar sommige - gelukkig uitgestorven - christelijke sekten werden er terecht van verdacht het Avondmaal te letterlijk op te vatten of elkaar de broederkus al te onstuimig te geven.[1]

De zonde van de liefde van Zeus wordt ook uitgedrukt in een sinistere waanzin. Io is uit jaloezie door Hera met waanzin geslagen, nadat ze, net als Kore, in een weiland was verleid door Zeus. Ten slotte baart ze, gelijkgesteld met Isis, in Egypte bij de Nijl het heilkind Epaphos, gelijkgesteld met de Egyptische stier Apis, die het eidolon van Osiris wordt genoemd en Osiris is, in die gedachtengang, gelijk aan Dionysus. Het kind van Io is een reflectie van het kind

Dionysus; het wordt op aanstichten van Hera geroofd door de Koreten.

Kore was tijdens het bloemenplukken op een weide door de onderaardse Zeus/Hades met paard en wagen naar de onderwereld ontvoerd. Ik denk dat de mythische reflectie te vinden is in Helena die tijdens het bloemenplukken door de lucht is ontvoerd naar het dodenrijk bij uitstek Egypte, maar ook in Iphigeneia die geslacht wordt en naar de Krim verdwijnt.

Dan zijn meer geslachte maagden reflecties van Kore. Het huwelijk kan op die manier worden gezien als een mysterie, want ook de Atheense maagd stierf ais maagd voordat ze vruchtbare vrouw werd.[2]

We hebben te maken met een associatieve manier van denken. Met dit soort associatieve verschuivingen kan ik alles wel bewijzen maar nooit dat deze associaties precies zo voor de ingewijden in het Orphisch mysterie gelding hadden. In het algemeen kan in elke *hubristes* of *theomachos* uit de heroïsche periode een 'Titaanse' aard worden ontwaard, bij voorbeeld in Hippolytus die de dienst aan Aphrodite weigert. Ik zal dus wat concrete aanwijzingen moeten vinden. Die bestaan, wat reflecties van Kore betreft, uit typische incidenten als de ontvoering of verleiding in een bloemenweide, de geografie van een eiland aan de monding van een rivier, als Pharos in Egypte of de Krim, in een dubbelzinnigheid, typisch voor de god van de onderwereld: hij is wel buitengewoon gastvrij maar hij doodt al zijn bezoekers.

Wat het mysterie van de dood van Dionysus betreft noem ik als 'clues': de onderaardse donder bij de kindermoord van Herakles, die samen met de verwante hemelse blikseminslag ook voorkomt in de *Bacchae.* Het motief komt in Aeschylus' *Lycurgus* voor, in Euripides' *Elektra* bij de dood van Aegistheus, die dus daardoor alleen al tot Titaanse mens wordt gestempeld, in de *Hippolytus*, de *Prometheus*, bij de dood van Phaethon (Eur. Fr. 781) en in de *Oedipus Coloneus*; er was zelfs een instrument beschikbaar, het *bronteion*, een bronzen ketel waarin kiezelstenen gestort werden, om in het theater dit effect te bereiken. Het theatrale effect begeleidde kennelijk vooral de dood van tegenstanders van de god, theomachoi, als Pentheus en Lycurgus. Verder het omtrappen van de tafel en de zondvloed.

De logica van het Orphisch aition is de Hegeliaanse dialectiek. Dat is niet helemaal een wonder, want Hegel heeft zich afgezet tegen

de Aristotelische logica door zich op de paradoxale eenheid van tegendelen in de filosofie van Heraclitus te baseren. Heraclitus is een iets jongere tijdgenoot van Onomacritus, en het staat vast dat zijn uitspraken vaak door het Orphisme zijn geïnspireerd. Dat is overigens gewoon bij Griekse filosofen. Het Orphisch cultuurhistorische schema wordt door de Hegeliaanse drieslag gekenmerkt: idylle tegenover misdaad of tegenstrijdige bloedige conflicten, en daarna de opheffing van die tegenstellingen in de geordende samenleving. Die opheffing van de tegenstelling blijft het mysterie.

Binnen dit alomvattend schema worden de paradoxen gegenereerd door de logica van de talio: wie doodt zal gedood worden, oog om oog, tand om tand: de straf is zoveel mogelijk gelijk aan de misdaad. Dat leidt tot verwisselbaarheid van oorzaak en gevolg, dus tot mythische metonymia. Die wordt stilistisch uitgedrukt door verwisseling van *epitheta*. De god krijgt de eigenschappen van zijn cultus: Dionysus is extatisch dronken, draagt een hertevel, is een stier. Goden aan wie geofferd wordt, worden zelf offer en offerende goden. Verwisselbaarheid van doen en ondergaan, geven en ontvangen.

Eindnoten:

1 A. Henrichs, ‘Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians, a Reconsideration’, in: P. Granfield en J.A. Jungman, *eds., Kyriakon, Festschrift Johannes Quasten*, Münster 1970, I, blz. 18 e.v. Henrichs negeert alle aanwijzingen voor een relatie tussen christendom en Orphisme, en het *Edictum de Bacchanalibus*, hoewel, blz. 32: ‘If Lollianus had a specific myth in mind which was reflected in the ritual, the painting of the face may well provide a clue as to its nature. According to a strange piece of Greek mythology, Dionysos-Zagreus was killed and dismembered by the Titans, who removed his heart and ate his flesh. The killing of Zagreus and the sacrifice of the boy in Lollianus' romance follow the same pattern. During their attack, the Titans had smeared their faces with gypsum. We know that this mythical event was reenacted during the imperial age.’ Maar trek daar dan conclusies uit, en spreek niet dubbelzinnig over een ‘strange [merkwaardig, of: niet in Griekse mythologie thuishorend] piece’. Het gaat om een fragment van een roman, de *Phoinikika* van Lollianus. De held van het verhaal Androtimos is gevangen door ingewijden. Een jongen, vriend van Androtimos, wordt geslacht, het hart wordt geroosterd en gegeten, de ingewijden zweren een eed van trouw. Ook Androtimos eet van het hart, er wordt algemeen gekotst en er worden winden gelaten. Men wordt dronken van het bloed van het slachtoffer. Een seksuele orgie volgt, misschien met dode meisjes. De ene helft smeert zich in met gips, de andere met roet, de witten wandelen in het zonlicht, de zwarten in de maneschijn. Zon en maan schijnen tegelijk. Mooi sacrament is dat.

2 Cl. Bérard, *Anodoi, Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Neuchâtel 1974, blz. 125.

Index

AANPASSING — (aptum, decorum) - aan het publiek, aan de stof en aan het eigen karakter, 25; in concrete situatie, 161; in elocutio, 256.

ACTIO — voordrachtskunst, drukt kunstmatige gevoelens uit (*emoties*), 259, 281.

AFWIJKINGEN — *cultuur*, kunst, tegenover *natuur*, 254; in woordkeus en zinsbouw, zie *elocutio, troop, figuur*, 257 e.v., 260 e.v.

AITION — zie *oorzaken*; van een gebruik, 406, 448; *Orphisch* - van *Dionysus* cultus, 406/7, 467/8, 473 e.v., eigen aard, 437; - van *Bouphonia* lijkt *misdaad*, 444 e.v., maar prijst instelling van *rechtsorde*, 466.

ALLEGORIE — tekst met oneigenlijke *betekenis* en eigenlijke strekking ontwaard op grond van *incoherenties*, 363, omdat men *begrijpen* opvat als 'het eens zijn met', 375, uit onvrede met *relevantie*, 363 e.v.; als goede *bedoelingen* ontmaskerd worden door *Freud* en *Marx*, 130, 135, 137; aan oneigenlijke betekenis wordt niet getwijfeld, wel aan de allegorische strekking, 359, 364; eigenlijke betekenis was aan de schrijvers van het Oude Testament onbekend, of aan schrijvers vóór Freud of Marx, 137 e.v., 364.

ANALOGIE — op grond van *overeenkomst* en *verschil*, 100; zie ook *metafoor*.

ANALYSE — voor de tijd van Kant: redenering van het bijzondere, het gegevene, naar het meer algemene; behoort tot de *inventio*, 56/7, volgens beproefde *methodes*, 222; tegenstelling met *synthese*; retorica niet zo geschikt voor - van teksten, 261; sinds Kant; - van begrippen, 56/7, verwantschap met *inductie*, 70.

APPLICATIO — toepassing; juridische en theologische - is *duiding*, en hoort niet tot *interpretatie*, 96, 371; bij *filosofen*, 374.

AREOPAGUS — zie *rechtsorde*; gerechtshof voor moordzaken, maakt einde aan *wraak*,

156, 405, 456; ingesteld mythisch door Erechtheus, historisch door Draco in 621 voor Chr., met *Bouphonia* ritueel, 449 e.v.

ARGUMENTEN — zie *dialectica, topoi, beweegredenen, exemplum, enumeratio partium, bewijslast*; kunnen beter niet dwingend zijn, 74; zakelijke -, en onzakelijke - op grond van topoi ontleend aan publiek en redenaar, 153/5. argumentum ad auctoritatem is een geval van *inductie*, 155; a fortiori argument, is *topos* van meer of minder, 63, verwant met *inductie* en *analogie*, 102 e.v.
argumentum ad hominem (1): een manier van redeneren waarin een pleiter denkt de waarheid te hebben gesproken zodra hij zijn publiek heeft overtuigd, 26 en zijn tegenstander heeft weerlegd, verg. 'wet' van de psychische inertie (*wetten*) en *falsificatie*, 32/3; gebruikt door filosofen, 373.
argumentum ad hominem in vulgaire zin (2): oorzakelijke verklaring van een mening als zijnde ingegeven door *eigenbelang*, op grond van karakter of *ideologie* van de spreker, 127, 143, 230.

ARISTOTELES — Grieks filosoof, 4de eeuw v. Chr., schreef Handboek voor Retorica, 10, zijn indeling, 81; - vond iets uit dat lijkt op wat tegenwoordig *logica* heet, 55 e.v.; aristotelische wetenschap zoekt naar bekende principes, 131, en bouwt aan een *begrippenpiramide*, 84/7; - beschrijft in zijn Ars Poëtica alleen goede tragedies, 78/9; vindt de studie van ethiek en politiek ongeschikt voor jongelieden, zijn beschrijving van de Grootmoedige, 305/6.

ARS — geheel van waarnemingen met een nuttig doel, in hiërarchisch geordende regels gesystematiseerd (*begrippenpiramide*), 78, 221; *cultuur* tegenover *natuur*, 253, tegenover gevaarlijke classificaties in de wetenschap (*typische trek, wetenschap*).

ars retorica levert regels om een werk, opus, te maken, en is dus niet zo

geschikt voor *analyse* van teksten, 260, verg. ars critica, 221.
artes liberales, vaardigheden van vrije mannen, niet direct nuttig voor geldverdienen, wel voor bestuursfuncties, 307.

ASYMMETRISCHE RELATIES — oud/jong, leraar/leerling, 49, 330; intellectuelentaal/volkstaal, 336.

AUCTOR AD HERENNIUM — onbekend auteur, Rome Iste eeuw v. Chr., schreef populair schoolboek over Retorica, knap compromis tussen verschillende indelingen, 80/1.

AUGUSTINUS — kerkvader, omstreeks 400 na Chr., liet zich door zoetvloeiende preken ongemerkt bekeren, 290; meende dat echt *begrijpen* is 'het eens zijn', 375.

BACCHAE — tragedie van Euripides: Agave verscheurt samen met haar zusters haar zoon Pentheus, als *misdaad en straf*, ook Pentheus wordt gestraft; *dubbelzinnigheid* van dit *offer*, 426, sinistere *waanzin*, 428; *misdaad en straf, reinigingsoffer* en *paradox*, 484.

BEDOELINGEN — zie: *onbedoelde gevolgen*, tegenover: *oorzaken, wetten* verg. *symbolen* tegenover *indices*. - kenmerken menselijk gedrag, 124; *parafrase* volgens - van auteur is *interpretatie, duiding* wijkt daar dus van af, 355; - werden door Marx op *natuurwetenschappelijke* gronden genegeerd, 139.

BEGRIJPEN VAN DE ANDER — zie *conventies*; adequaat -, 325, 350, van mensenwerk, 352 e.v.; 'het eens zijn met' tegenover begrijpen van de tegenstander, 326, 350; - is voorspellen van gedrag, 378; voorstellingen zijn oninteressant, 378; echt begrijpen, 379, beter -, 381 e.v. door comparatisten als Frazer, Meuli, Burkert, 413 e.v.

BEGRIPPENPIRAMIDE — of ook Boom van Porphyrius, bij Lovejoy 'Great Chain of Being', 90; zie trapsgewijze *dialectiek*, 113; systematische ordening van onderbegrippen (species) onder bovenbegrippen (genera); ideaal van filosofen, bovenbegrippen vaak oorzaak of wezen, 14, 84 e.v.; - is *synthese*, wetenschappelijke taxonomie van Linnaeus, 89; van linguïsten, 139; alleen mogelijk door beperking tot één *typische* trek, 91, en tot context, 82, 90/1; -n berusten niet op corresponderende waarheid, 86, 90, maar zijn alleen maar waar mits historisch verantwoord of door mensen ingesteld, 120/1.
- maakt aristotelische logica mogelijk, 84, 94, n. 1; -n van Philo en van Plotinus, 87 e.v.; - helpt niet of nauwelijks bij het herkennen van verschijnselen, 90; andere classificaties blijven mogelijk, 87, 91, 121/2.

- is basis voor verschil van mening en overeenstemming, (zie *overeenkomst en verschil*).

BEHAGEN

conciliare, zie *vermaken, captatio benevolentiae*; de rechter welwillend stemmen op grond van onzakelijke *argumenten*, 154.

BEKERING — door het opwekken van schaamte, 93, 215; door het *ethos* van de redenaar, 260; plotseling inzicht, ‘zien als’, 367; door verschuiving in betekenissen, 93.

BESCHULDIGING — zie *eigenbelang, argumentum ad hominem (2), provocatie*.

BETEKENIS — zie *onderscheidingen*, 386 e.v.; liever *vaag* en *dubbelzinnig*, 92 e.v.; - van onzin, 349, 391/2, van details, 392, veranderingen zijn gradueel, of komen door omkering, 93; *coherentie* wordt vergroot door *interpretatie*, 382 e.v.; is sensus, bedoelde - 346, tegenover verraden - door middel van *indices*, 124 e.v. vraag naar bedoelde - is hermeneutische vraag, 330 e.v.; *inleven* niet nodig, 379.

BEWEEGREDENEN — onzakelijke *argumenten* die een beroep doen op *emoties*, zijn altijd nodig, 17, 258/9, 283/4.

BEWIJSLAST — zie *argumenten, conventies, duidelijkheid*; - verzwakt positie, 46, e.v.; rust op degeen die iets nieuws te berde brengt, 32, 184/5.

BEWUSTE — - *structuur*, 141, - *regels*, 385, zie *conventies, wetten*; en zie verder *onbewust, onbekend, onbedoeld, bedoelingen*; - verwerking in de ‘linkerhelft’, zie *waarneming*, 262 e.v.

BOUPHONIA — eigenlijk ‘Rundermoordende offers’, 404, volgens Meuli door de Grieken niet goed begrepen, 419 e.v., lijkt herhaling van een oorspronkelijke *misdaad en straf*, 454, *misdaad* van offeren van ploegstier, 460, is *mysterie*, 447, gesticht door *Epimenides*, 450, 465, *als reiniging* en verzoening van bloedige partijstrijd, 466, vergelijk *Areopagus*, 448 e.v.; - en Agamemnon, 483.

BUFFON, G. — achttiende-eeuws zoöloog; de vorm van de bijenraat *onbedoeld* gevolg, 102, 209; meende niet dat de stijl de mens zelf is, 545, [3], n. 1.

CALLICLES — vijfde-eeuws Atheens sofist, meende dat wetten alleen gehoorzaamd dienen te worden voor zover ze stroken met het *eigenbelang*, 159, 161, want ze

beschermen de zwakken, en gaan daarom in tegen de *natuur*, 540, [3], n. 5; slechte invloed op Nietzsche, 40.

CAPTATIO BENEVOLENTIAE — behagen van de rechter door vertoon van bescheidenheid, 155.

CATHARSIS — zie *inleven, waanzin*; is uitleven van dierlijke hartstochten, 405, bij Freud, 478/9, en homeopatische *reiniging*, 450.

CHOMSKY, N. — hedendaags linguïst; zijn normatieve grammatica, 100, zijn dieptestructuur, vroeger onbekend, zit nu in het hoofd van -, 264; is *metafysicus*, 138; is intolerant, 122.

CHRISTENEN — combineren intolerantie van joden en *filosofen*, 241 e.v., hun naastenliefde is *eigenbelang*, 235, *Orphische* sekte, 400, 488.

COHERENTIE — zie *explicitering, inconsequentie, incoherentie*; wordt vergroot door *interpretatie*, 377 e.v., 384.

COMMUNICATIE — zie *interpretatie*, wordt gekenmerkt door *bedoelingen*, 124/5.

CONCLUSIE — staat achteraan in de *synthese* van de *dispositio* van het *syllogisme*, maar was uitgangsstelling voor de *analyse* 56, 58; de *sententia*, oordeelsspreuk van de rechter, 118, levert objectieve *waarheid*, 213/4.

CONCURRENTIE — zie *pragmatiek*, 32 e.v.; van meningen over goederen, 197 e.v., verbetert kwaliteit en vergroot keus, 200 e.v., maar levert geen objectieve rechtvaardigheid of waarheid, 205, tenzij er een *conclusie* van een rechter bij komt, 213.

CONSENSUS — van een publiek, is *waarheid* in het panretorisch standpunt (*retorica*), 27, 325; wordt alleen bereikt bij gedeelde *regels* of beproefde *methodes*, 221 e.v.;

CONVENTIES — zie *regels, rechtsorde* en *wraak, cultuur* tegenover *natuur*, 158 e.v., 253, 454; moeten aangeprezen worden, 160, zijn conservatief, 185, worden draaglijk door *rol*, 186 e.v., maken mensen gelijk, 321/2; - van het debat, 189 e.v.; gedeelde - als basis van begrip, 325; *begrijpen* bij ontbreken van -, 359; *begrijpen* is meer dan gedeelde -, 377 e.v.; geen - voor het *ongezegde*, 387 e.v., conventionele samenleving ideaal

van taalfilosofen, 389 e.v.; - maken een eind aan *wraak*, 405, 456.

CRIMINALISERING — rechtsbescherming voor *terroristen* zonder hun politieke motivatie te aanvaarden, 163, 170 e.v.

CRITERIUM — sceptisch - voor waarheid, hangt van *omstandigheden* af, 10 e.v., 32/3; voor waarden in het *juridische genre* het rechtvaardige, in het *deliberatieve genre* het nut, in het *demonstratieve genre* de schoonheid (opofferingsgezindheid); *karakteristieke trekken* als - om verschijnselen te herkennen ontbreken in wetenschappelijke *synthese*, 84/5, ook van de retorica, 386 e.v., en bij *duiding* van *emoties*, 270.

CULTUUR — zie *regels*, tegenover slechte *natuur*, 253, 454 e.v., is geheel van *conventies*, 161, vooral *afwijking*, verg. *elocutio*, 253 e.v.; resultaat van poging te overtuigen, 326, is als mensenwerk te *begrijpen (menswetenschap)*, 352 e.v.

DEDUCTIE — tegenover *inductie*, verg. *synthesè* en *analyse*, 57.

DEFINITIE — zie *vaagheid, dubbelzinnigheid*, status finitionis, 113; aristotelische - naar genus en differentia specifica expliciteert een trap in de *begrippenpiramide*, zie *overeenkomst en verschil*, 84/5; en *duiding*, 96.

DELIBERATIEVE GENRE — verg. *juridische* en *demonstratieve genre*, indeling van Aristoteles, 80; beraadslagende soort redevoering, over zaken in de toekomst, met als criterium het nut, ev. het eerbare, 150.

DEMOCRATIE — zeggenschap en vrijheid van meningsuiting, 151; in trapsgewijze *dialectiek* staat de verdediging van de democratie een trap hoger dan de meningen die binnen de democratie worden verkondigd, 155, 193. gelijkheid door het wederzijds recht *vragen* te stellen, 48; *inspraak* is je zin niet krijgen, 195, niet-serieus opgevatte meningen, 171 e.v.; - is alleen mogelijk als er tegengestelde meningen bestaan, 29, 192, en bij aanvaarding van *conventies*, 161.

DEMONSTRATIEVE GENRE

verg. *prijzen en laken, deliberatieve genre* en *juridische genre*, indeling van Aristoteles, 81; is het betogende soort redevoering, over zekere zaken, dus zonder tegenpleiter, 283, met als criterium het prijzenswaardige of laakbare, 284; de redenaar overreedt niet, maar overtuigt met een beroep op *emoties* van *liefde en haat*, 255; wakkert verlangen naar deugdzaam leven aan (*doorkruiste verwachtingen*), 286, naar opoffe-

ringsgezindheid (schoonheid), 159/60, 232, 283, vergroot gemeenschapsgevoel, 286, overeenkomst met stichtelijke *literatuur*, 287; wetenschappelijk betoog in nuchtere stijl, 256, belangrijk in rustige tijden, 308; maar ook overeenkomst met 'demonstraties', betogingen, de rol van dit niet-democratische genre in de totalitaire staat, 140.
ook: het publiek prijst de redenaar om zijn kunstgrepen, zie *ostentatieve* redevoering, 289 e.v., 548, [11], n. 2.

DIALECTICA

een vraag- en antwoordspel (zie *vragen en ondervragen*), waarin de vrager, door het stellen van vragen die de antwoorder wel moet beamen, de antwoorder dwingt zijn uitgangsstelling (*principium*) te herzien, 50 e.v.; tegenover *retorica*: een debat tussen twee of meer personen, 149/51; de dialectische redeneertrant is een zorgvuldig afwegen van voor en tegen, in de vorm van een onderzoekverslag opgeschreven (*inventio*), 70.
trapsgewijze -, zie *begrippenpiramide* en *overeenkomst en verschil*, nu overeenstemming en verschil van mening, 112 e.v., 248, verg. ook *onderwerp* en gezegde, feit en precisering, eenheid en veelheid, binnen en buiten, 120 e.v., imperialisme, deel en geheel, 163, *wisseling van generalisatieniveau* als *drogreden*, 155 e.v., 161, democratie een trap hoger in de *begrippenpiramide* dan de meningen daarbinnen, 155, 193.
- van Hegel is mysterie, 450, 490.

DIONYSUS

Orphisch aition, 406/7, 467 e.v.; *reiniging*, 427/9, in *mysterie* van Eleusis, 437 e.v., Anthesteria en zondvloed, 457; runderoffer, 460, vergelijking met *Bouphonia*, 466; heilkind Zagreus, 468, pervers geofferd, 474; *reflecties*, 410, 423, 474, 480.

DISPOSITIO

schikking van de in de *inventio* gevonden argumenten, 81; logica behoort tot de -, niet tot de inventio, 58; volgt natuur of wijkt daarvan af, 253.

DOGMATICI — filosofen zijn -, 39; plaats voor - in democratie, 193, discussie echter zinloos, 249.

DOORKRUISTE VERWACHTINGEN — tegenover herinneringen, in het *demonstratieve genre (literatuur)*, 285; in *hermeneutische cirkel*, 366.

DROGREDENEN — worden zo genoemd door tegenstanders in het debat, zie *principium contradictionis*, 50, *petitio principii, ignoratio elenchi*, 55, 58; zie *dubbelzinnigheid, wisseling van generalisatieniveau*.

DUBBELZINNIGHEID — zie *vaagheid, paradox*; aantonen van - is een strategie om aan innerlijke tegenspraak te ontsnappen, op grond van ervaring, 51, 94; dubbelzinnige vragen in *dialectica*, 55; - van omgangstaal maakt logica onmogelijk, 76 e.v.; maakt taalfilosofie onmogelijk, 387 e.v.; - in betekenis van 'betekenis', 562, [4], n. 7; - wordt opgeheven als discussianten elkaar tot *duidelijkheid* dwingen, 95; - van *feit* en *waardeoordeel*, 98 e.v.; - in het woord 'burgerlijk', 109, 191; in 'eigenaardig', 283, bij Milton volgens Empson, 305; *offer*, 426, 442 e.v.; zondebok, 440, Apollo, 442, Neoptolemos e.a. zijn schuldig en onschuldig, 443, Agamemnon, 443; - in *Bacchae*, 426, in *Oresteia*, 430, zie *paradox*.

DUIDELIJKHEID — zie *dubbelzinnigheid, vaagheid*; is retorische deugd, maar wordt door de tegenstander afgedwongen, 95, 193, verg. 253; in democratie tegenover het *veinzen* van de hoveling, 320; bezwaren tegen - bij *dubbelzinnigheden*, 393.

DUIDING — is praktische toepassing van in de semantiek gedefinieerde begrippen, 96 e.v., of talige verwerking van ervaringen, 348, op grond van *karakteristieke trekken* en *indices*, 97, 129/30, en conceptualisering, 348; - is altijd discutabel tegenover *interpretatie*, want wijkt in zo'n tegenstelling af van de *bedoelingen* van de ander, 355, is dus onaardig, 105, 225; - is wel een kwestie van *relevantie*, 372, en komt ook voor bij het herkennen van *taalhandelingen*, 388.

ECONOMIE — abstraheert het in geld uitgedrukt gedeelte van het groter geheel van *ruil*, 210, 542, [16], n. 2, 232.

EIGENBELANG — nastreven van - wordt rationeel gevonden, 160, 227, is natuurlijk en slecht, en wordt door *demonstratieve* redevoeringen tegengegaan, 159-60, of door *macht* van anderen, 236; een beroep op algemeen belang wordt door tegenstanders ontmaskerd als -, 216/8, 225; christelijke naastenliefde ontmaskerd als - 235 e.v., roemzucht is

hebzucht, 310 e.v.; retorica leert - te ontveinzen, 217 e.v., 225, 236, 358; *duiding* op grond van - stelt wezen tegenover *schijn*, en staat dus tegenover *interpretatie* van goede *bedoelingen*, 357/8; - wordt geraakt bij meeleven, 275; distantie van - in *esthetische* distantie.

ELITE van intellectuelen; eisen keurig gedrag, 31/2, zijn doorkneed in dialectica, 46, en in literatuur, 334 e.v., zijn onontbeerlijk voor eendracht, 336/8, maken snelle carrières door kennis van Latijn, 338.

ELOCUTIO — zie *register, mimesis*; de kunst van de stilistische uitwerking, 81, 256 e.v., *natuur* wordt wel geprezen, maar de stijlleer leert *afwijkingen*, 257 e.v., 260, een kunsttaal der hartstochten (*emoties*) 265/6; 272 e.v., 281 e.v.; tegenover een stijl die een emotie of een karakter verraadt, 260 e.v.

EMOTIES — zie *beweegredenen, ethos, pathos, tonen, waarneming* van de 'rechterhelft'; beter herkenbaar en overdraagbaar als ze kunstmatig zijn (*elocutio*), 255, 259, worden niet door symbolen overgebracht maar door schildering van *omstandigheden*, 270, door *evidentia*, 274 e.v. Bij eigen - is een rechter ongewenst, 214, 565/6, [6], n.2.

ENTHYMEEM — *syllogisme* waarin een van de premissen is weggelaten, 75 e.v.

ENUMERATIO PARTIUM — opsomming van *karakteristieke trekken*, als argument, 62, bij duiding, 96/7.

EPIMENIDES — zie *reiniging*; langlevende Kretenzer, reinigt ca 620 voor Chr. Athene van de bezoedeling van de moord op de aanhangers van Kylon, 439; vindt '*Unschuldskomödie*' uit, 462, en *aition* van de *Bouphonia*, 450, 465; contrast met Empedokles, 451, zijn door *Onomacritus* vervalste werken, waaronder mysterie op Kreta, 463/5.

ERASMUS, D. — zestiende-eeuws humanist; wordt bewonderd als gematigd scepticus, 16, werd voorbeeld voor Nederlandse tolerante regenten, 248, voorzag de leerlingen van een overvloed aan dingen en woorden, 66.

ERFZONDE — door *Onomacritus* uitgevonden, 468, voorwaarde voor *reiniging*, 499, en heil, 459, een geheel met heil, 487, door jongens met gips in te smeren, 479, 575, [24], n. 1.

ERNSTIG — tegenstellingenpaar - en niet-ernstig loopt parallel met *hoofdzaak en bijzaak, overeenkomst en verschil*, 171; verzwegen premissen niet altijd -, 74/5; *literatuur* niet -, 287/8, door *ostentatief* vertoon van kunstgrepen, 293, *filologen*

nemen literatuur niet -, 368/9; *filosofen* behandelen alleen -e *taaluitingen*, 388/9; daarentegen flirt, 266.

ESTHETISCHE - distantie: sportiviteit, (verg. *ironie*) men wenst zijn tegenstander geluk omdat hij zo mooi gesproken heeft (*ostentatieve redevoering*), 290,

	want schoonheid behaagt ook tegenstanders, 290, 315, verenigt ze, 338. - oordelen: achttiende-eeuwse *inventio*, op grond van goede smaak, worden geveld door dilettantische kunstgenieter, 292, kunstenaar blijft vulgair, 310.
ETHOS	tegenover *pathos*, in dienst van het *behagen*, 259/60, 272/3; bewonderenswaardige stemming of gezindheid van de redenaar, 155.
EUPHUISME	zo genoemd naar J.R. Lyly, *Euphues*, zestiende-eeuws schrijver van kinderachtig parallel proza, 553, [14], n. 4.
EVIDENTIA	het levendig voor ogen stellen in de *fantasie*, 260; door middel van foto's, 164, wekt haat of medelijden (*liefde*) op, 260, 272, of om te *vermaken*, 272.
EXCUSES	zie *offer*; - om te doden bij Griekse offers, 401, 407, 418 e.v.; systeem van -, tegenover motivatie om het toch te doen, 431 e.v.
EXEMPLUM	voorbeeld, stelt levendig voor ogen (*evidentia*), 164; hyperbolisch -: misstanden onthullen het karakter van een mens of van het menselijk lot, van de maatschappij, ook in die gevallen waar die misstanden schijnen te ontbreken, verg. *schijn en wezen*, 164 e.v.
EXPERIMENTEN	kunnen *onbekende* elementen vinden, 132; in *menswetenschap* domein van toepassing onbeperkt, 42, 327, zijn gebaseerd op teksten, 353.
EXPLICITERING	van het impliciete, zie *implicatie onbedoeld, onbekend, onbewust*, 75, 266 e.v., vergroot *coherentie*, 385; - van het expliciete ook gebrekkig, 385.
EXTENSIE/INTENSIE	zie *duiding* tegenover *interpretatie*, 562, [4], n. 7.
FALSIFICATIE	zie *Popper, argumentum ad hominem (1), pragmatisch standpunt*; een stelling is waar totdat zij weerlegd wordt, 33; men wordt door de discussie tot duidelijke, falsifieerbare stellingen gedwongen, 95.

FANTASIE phantasia, visio; kunstmatig (zie *inleven en meeleven*) in pathetische zaken (*pathos*), 260, dagdromen, 276.

FEIT — datgene waar men het over eens is, 112, niet-talig - bestaat niet, 342, discussie in *status* coniecturae, 113; is conclusie van een debat (*sententia*), 118, kwestie van vertrouwen, 112/3, in algemene bewoordingen gesteld, 118, basis voor precisering, 119 e.v., andere presentatie in nieuw *paradigma*, 124, belangstelling bepalend voor selectie, 121/2, -en worden niet door theorie of paradigma in het leven geroepen, 535, [21], n. 1.

FIGUREN — stijlfiguur tegenover *troop; afwijkingen* in normale zinsbouw, 258; woord- tegenover gedachten-, 258/9, *tonen emoties*, 281 e.v.

FILOLOGIE — zie *teksten*, 325; als wetenschap in verzet tegen *allegorie*, 364, wint het van *allegorie*, 368, is *interpretatie*, 368-9.

FILOSOFEN — oude strijd met retorici, 20 e.v.; zijn dogmatici, 39, verg. theologen, 400, houden niet van *vaagheid* of *dubbelzinnigheid* bij anderen, 37, zijn intolerant als joden en christenen, 241 e.v., maken *onderscheidingen* en groeperen begrippen van andere - anders, 372/3, gebruiken *argumentum ad hominem (1)*, 373, vandaar autonome ontwikkeling, 373/4, stellen zich op lezersstandpunt in, 291; positivistische - denken dat *betekenis* gelijkstaat met ‘ergens op slaan’, 562, [4], n. 7.

FREGE, G. — negentiende-eeuws logicus; meende dat de ochtendster en de avondster de zelfde ster zijn, 39; bracht onderscheiding aan tussen directe en indirecte rede (*duiding* en *interpretatie*), 345.

FREUD, S. — vroeg twintigste-eeuws psycholoog; overtuigt door een beroep te doen op *ongezegde* waarheden, 109, is *metafysicus*, 134; *allegorie*, 130, 135, 364; ontmaskert bedoelingen tot *eigenbelang*, 128, op grond van *indices*, 134/6, waaronder *incoherentie*, 136, denkt dat hij *natuurwetenschap* bedrijft, 133; hyperbolisch *exemplum*, 169, ‘Polycrates-complex’, 432; *catharsis*, 477 e.v.

GADAMER, H.G. hedendaags leerling van *Heidegger*; in sceptische paradox gevangen, 350, verwart *relevantie (duiding)* met *interpretatie*, 371, 377.

GEEST asteia, ‘wit’, vermogen ver uiteenliggende zaken met elkaar in verband te brengen, verg. *metafoor*, 100, zie verder *materie*.

GELD — zie *economie*; abstract middel om goederen en diensten te kwantificeren, 205/6, 231/2, 328; maakt vrij en grootmoedig 234, 306; moeilijk om - te vragen voor goede raad, 307, voor - is alles te koop, behalve privileges, 209/10.

GENERA DICENDI — retorische soorten, door Aristoteles ingedeeld naar gelegenheid: *juridische* genre, *deliberatieve* genre, beraadslagende soort, *demonstratieve* genre, betogende soort, 150/1, 283.

GESCHIEDENIS — zie *wetten, menswetenschap*; kent geen rechtvaardigheid, 215/6; onpartijdige - reduceert alle standpunten tot *eigenbelang*, 227.

GETUIGENIS — bestaat uit *onderwerp van gesprek* en *mening* daarover, 341 e.v., vraag naar betekenis van - is *hermeneutische vraag (interpretatie)*, tegenover *kritiek* op *relevantie* van *het* -, 34, 345/6, 351.

GEVEN EN ONTVANGEN — verg. *vragen, ruil*; schept *onbedoeld* gemeenschap, 233, gever superieur, 233/4, 306.

GEWELD — zie *imperialisme*; retorica en verbaal -, 31; - en *overheid* II, [5, 6]; - is geen *index* van gelijk, 125, monopolie van - wordt *onbedoeld* staat (*overheid*), 172, bedoeld gevolg is *rechtsorde*, 218, 241/2, 310/1.

GRAMMATICA — *ars*, normatief, 335, beschrijft niet het *normaal* taalgebruik, 99/100.

GROOTMOEDIG — beschrijving van Aristoteles, 305/6, trekt zich terug, contrast met hoveling, 319/10.

GUÉPIN, J.P. — essayist, lijkt rechts, 15, maar is het nog niet, 127, denkt dat het niet leuk is om links te zijn, 340, is dogmatisch, 191, boos, 45, geen goed retoricus, 17, 19, citeert slordig en gehaast, 333, veracht G. van Benthem van den Bergh, 156/7, bewondert Carry van Bruggen, 17, en ook Dantes *Hel*, ondanks morele bezwaren, 290, maar Aeschylus het meest, 405.

HEIDEGGER, M. — twintigste-eeuws Duits filosoof, schrijft onbegrijpelijke teksten, 332; breidt het begrip *interpretatie* ongeoorloofd uit, 347.

HERMENEUTISCHE CIRKEL — en *doorkruiste verwachtingen*, 366.

HERMENEUTISCHE VRAAG — naar de juiste betekenis van teksten, verg. *parafrase*, 34, 330 e.v., beperkt zich tot *teksten*, 347 e.v.

HOOFDZAAK EN BIJZAAK — zie *overeenkomst en verschil, ernstig* en niet-ernstig, 171, in *theorie* of in *menswetenschap*, 121.

HORATIUS — Romeins dichter omstreeks Chr.; was tevreden met weinig; zijn privéfilosofie van desengagement is ook officiële politiek van Augustus, 317.

HOUSMAN, E.E. — Engelse classicus en dichter, omstreeks 1900; wordt uitgespeeld tegen Bentley; vond dat *Shakespeare* niet kon dichten, 304, en de Fransen ook niet, 303; koos een vervelende dichter uit voor uitgave, 370.

HUME, D. — Schots achttiende-eeuws filosoof; een *scepticus*, 39, gaat uit van bekende principes, 132; nam aan dat *waarden* niet uit *feiten* kunnen worden afgeleid, 159; *inductie* en *duiding*, 97.

IDEOLOGIE — *verklaring* van *mening* op grond van *indices*, 537, [26], n. 2, blijkt uit classificatie, 532, [13], n. 5; beschuldiging van - is *argumentum ad hominem* (2), 127.

IMITATIO — is *mimesis*, met nadruk op navolging van andere schrijvers, 290.

IMPERIALISME — zie trapsgewijze *dialectiek*, 163; de Romeinse keizertijd in de tweede eeuw was volgens Gibbon de gelukkigste periode in de geschiedenis van de mensheid, 35; - legt na *geweld rechtsorde* op, 218, 241; verval van politieke retorica, 117.

IMPLICATIE — is vrije *interpretatie*, 351, 384, 400.

INCOHERENTIE — geconstateerde - is aanleiding tot *allegorie* (zie *tropen*), 364: bij Freud, 135, bij Lévi-Strauss, 138, bij L. Goldmann, 145.

INCONSEQUENTIE — zie *principium contradictionis*; is niet erg bij verzwegen premissen (*enthymeem*), 75.

INDICES — aanwijzingen, waarneembaar feit dat als teken wordt opgevat omdat het

	doet denken aan iets (een wezen of een oorzaak) dat niet waarneembaar is (*schijn en wezen*), 40/1, 125 e.v., als - verwijzen naar een niet onafhankelijk waarneembare oorzaak (bij *Freud, Marx, Chomsky*) dan heet de oorzaak (of het wezen) metafysisch (*metafysica*), verg. *Sextus Empiricus*, 41/3; - zijn strikt genomen noodzakelijke *voorwaarden*, 126/7; - worden tegenover *symbolen* gekenmerkt door het ontbreken van *bedoeling*, 124/5, 136/7; - verraden betekenis, 125, bij voorbeeld een stijl (*elocutio*), een karakter (*ethos*), 261, of *emoties*, 265/6; of een sportieve overwinning verraadt de superioriteit van een regime, 125; in een kunsttaal der hartstochten (*elocutio*) worden - voor emotie of karakter nagebootst, 266.
INDUCTIE	zie *deductie*, is niet het zelfde als *analyse*, 70; werkt met voorbeelden (*exemplum*), 102.
INGENIUM	natuurlijke aanleg (*natuur*), onbegrijpelijke rest na *explicitering* van de regels, 253/4, ‘je ne sais quot’, 268; wordt door dilettanten bewonderd in *esthetische* distantie, 292; afkeer van schoolse regels bij genieën ‘tweede *natuur*’ van adel en orator, 321, 326.
INLEVEN EN MEELEVEN	zie *evidentia*, 272, *catharsis*, 486, kunstenaar leeft zich in, publiek leeft mee, 275 e.v.; inleven onnodig bij *begrijpen*, 379.
INSPRAAK	synoniem met democratie, zorgt dat iemand (men) zijn zin niet krijgt, 195.
INTERPRETATIE	is reproduktie van door spreker/schrijver bedoelde betekenis (*bedoeling, sensus*), 347 e.v., in logische notatie, 76; kan objectief zijn, 325, 350, begrensd door goede smaak, 393 e.v.; geschiedt uitsluitend op grond van *symbolen*, 124; in tegenstelling tot duiding op grond van *karakteristieke trekken, vooroordeel* of *theorie*, 355/6; - vergroot *coherentie*, 377 e.v., 384, 392; theorie van - bestaat uit wenken en is soms schadelijk, 360/1; - en intensie, 562, [4], n. 7; *eigenbelang* en - in *ontveinzende* retorische teksten,

358; - van aardig gedrag tegenover *duiding* van onaardig gedrag, 225; - in situatie van leraar tegenover leerling, 562, [4], n. 7.

INTUÏTIE verg. *onbewust*; niet in de ‘linkerhelft’ verwerkte *waarneming*, daarom nog niet irrationeel en gaat niet altijd met *emoties* gepaard, 265/6.

INVENTIO — vinding van argumenten; met behulp van *topoi*; gaat aan *dispositio*, schikking, vooraf, 81; verwant met *analyse*; staat tegenover *judicium* en *synthese*, 55, 57, 70/2; - is in Aristotelische wetenschap behulpzaam bij het vinden van bekende principes, 131; esthetica is - zonder topoi, (zie *esthetische* oordelen), 292.

INZICHT — gevolg van poging te overtuigen, 326, van luisteren naar *meningen* van anderen, 329 e.v.

IRONIE — gedachtenfiguur, 258, door hoorder/lezer ontwaard op grond van signalen die lijken op de *indices* van onoprechtheid, 389, in het algemeen *incoherenties*, zie *tropen*, 364; bewonderend herkennen van kunstgrepen is ironisch, ze worden dus ook ironisch gehanteerd, 17, 293; - tegenover het lagere volk, 306; - wordt veroorzaakt door afhankelijksheidsrelaties, 309; - van Socrates, 50.

JACHT — en achtervolging, vlucht, verbanning; volgens Meuli oeroud jagersritueel, 419; - en *reiniging*, 422; is straf voor *Bouphonia*, 443, 460; is straf voor offerdood van *Dionysus*, 482 e.v.

JAKOBSON, R. — hedendaags Russisch structuralist; uitgespeeld tegen E. Norden, 294 e.v.; noemt retorisch *parallellisme poëzie*, 295, zijn poëtische functie in zijn eigen proza, 549, [13], n.4; bewondert een parallel gebouwd *sonnet*, 298, zotte interpretatie, 553, [14], n.7; verwart *metonymia* en *metafoor*, 544, [2], n.4, meent dat de metafoor een elliptisch parallellisme is, 552, [13], n. 13.

JUDICIUM — toetsing, zie *kritiek, logica, dispositio*, 58; nut van niet goed gedefinieerde termen bij -, 360.

JURIDISCHE GENRE — verg. *deliberatieve* en *demonstratieve genre*, indeling van Aristoteles, 81; gerechtelijke soort redevoering, over zaken uit het verleden, met als criterium de *rechtvaardigheid*, 150.

KANT, I. — achttiende-eeuws filosoof; gaf de begrippen *analyse* en *synthese* een

andere betekenis, 56; meende dat het mogelijk is iets mooi te vinden zonder tussenkomst van *eigenbelang*, 291, had Plato beter begrepen dan Plato zich zelf, 381/2.

KAPITALISME — scheldwoord, zie *liberaal*; werking wordt door metaforen gebrekkig duidelijk gemaakt, 101, 209.

KARAKTER — zie *ethos, rol, elocutio*, 187.

KARAKTERISTIEKE TREKKEN — kenmerken voor *duiding*, 96/7, 129/30, waaronder de *typische* trekken die meetellen in de definitie (*begrippenpiramide*) 82, 91; stellen levendig voor ogen (*synecdoche, evidentia*), 273 in *metafoor*, 100; opsomming van aantal - maakt zelfstandig (politiek) oordeel mogelijk, 177.

KLASSENSTRIJD — *metafysica*, 41, *onbekend* vóór *Marx*, 264; tegen rijke weldoeners, 328.

KRITIEK — tegenover *interpretatie* en *duiding*, vraagt naar *relevantie* van een *tekst*, 350/1; het eens zijn is ook -, 376; kritische vergelijking van *interpretatie* en *duiding*, 354, in *allegorie*, 363/4, in filosofie, 373, beter *begrijpen* dan de schrijver zich zelf begrepen heeft is -, 382.

KUNSTGREPEN — zie *elocutio, parallellisme*; herkennen van - in bewonderende *ironie*, werkt ook ontmaskerend, in literatuur blootgelegd, 293 e.v., of nonchalant verborgen, 321.

KUNSTPOLITIEK — Augusteïsche - kweekt tevredenheid (*ontevredenheid*) met weinig, 315 e.v., waarborgt eeuwige roem van vorsten, 288, 319.

LEERSTELLE — Unbestimmtheitsstelle, informatie die een tekst niet levert, 351.

LÉVI - STRAUSS, C. — hedendaags structuralist, denkt dat structuren *onbewust* zijn, is allegoricus (*allegorie*), 137/8; bewondert samen met R. Jakobson een *sonnet*, 300.

LIBERAAL — tolerante elite, 16, 188, is *sceptisch*, 44, houdt van discussie, 106, *kapitalisme*, 197/8; *concurrentie*, 197/202, waakt tegen machtsvorming, 208; spanning tussen feit en *waarde*, 99.

LIEFDE EN HAAT — zie *ruil, vriendschap, wraak*, 230/1, 243; in het algemeen rampzalig, 245; opgewekt door *omstandigheden* voor ogen te stellen (*evidentia*), 272.

LIEGEN — moet betrapt worden, 190, door *duiding*, 358; dieren - niet, 355, *onbewust* liegen, 134.

LITERATUUR — zie *demonstratieve* genre, *ostentatieve* teksten, *Wiedergebrauchsrede, esthetische* distantie, 289, 315; is veinzende hofkunst, 320, ook wel poging waarheid te vertellen, 363, of beschrijft een omgekeerde wereld, 288, 312; *strekking* wordt niet ernstig genomen, 287, bestaat dan ook uit gemeenplaatsen, 368; - wordt op school geleerd door *elite* van intellectuelen, 334 e.v., hoort later bij hun vrije tijd (*otium*), 310.

LOGICA — systeem van regulatieve *regels*, 50, 79/80, beslist niet over gelijk, 50/1, is toetsing (*judicium*) van in de *inventio* gevonden *argumenten*, de vorm is *synthese*, 56, relatie met inventio vergeten, 58, in renaissance hersteld, daarna weer vergeten, 60; kiezen van logische vorm is zelf niet logisch, maar *interpretatie*, 76, door principiële vaagheid en dubbelzinnigheid van de omgangstaal, 77; vandaar dat het syllogisme niet meer dan een stijlfiguur is, geschikt voor pronkredevoeringen, *sonnetten*, 77, 299/300.

LUKÁCS, G. — communistisch estheticus; dacht dat grote romanschrijvers het eigenlijk met hem eens waren, 144, 340.

LYKAON — zie *Thyestische* maaltijd; - kookte en roosterde zijn kleinzoon voor Zeus volgens Burkert tienduizend jaar geleden, 422, maar in IJzeren Periode voor de zondvloed, 454 e.v.; is *reflectie* van offer van *Dionysus*, 481.

MACHT — wordt ingeperkt door *marktmechanisme, democratie (inspraak)*, 195/6, is niet het zelfde als bezit, 208, is *vrijheid* te kiezen ten nadele van anderen, 212/3; - van anderen beperkt dus eigen macht, *eigenbelang*, 236.

MANDEVILLE, B. — achttiende-eeuws satiricus, Nederlands genie; meende dat aller *eigenbelang* als *onbedoeld* gevolg heeft algemeen

belang, voorbarig theoreticus van de consumptiemaatschappij, 124, 207.

MARKTMECHANISME zie *concurrentie, wraak*, 235 e.v.

MARTELAREN zie *provocatie*, 174/5; worden geëerd door partijgenoten, 29, roepen om *wraak*, 429.

MARX, K. negentiende-eeuws econoom; gymnasiast, 340, is dubbelzinnig in zijn gebruik van ‘burgerlijk’, want hij meent dat het burgerlijk recht de belangen van de burgerij dient, 109, 191; hij stopt een discussietechniek in de materie, 119; zijn menswetenschap is intolerant, 122, bedrijft *allegorie*, 130; *onbewust* liegen bij hem onmogelijk, 137, toch onbewuste *structuren*, 139/140, maar *klassenstrijd* vóór Marx onbekend, 264; hyperbolisch *exemplum*, 164 e.v.; is het oneens, maar hanteert het *argumentum ad hominem* (2), 143, is het gedeeltelijk eens met de reactionaire Balzac, 143/4, zijn twee-intentieleer, 114, 340, is liefhebber van antimetabole, 549, [13], n.4.

MARXISTEN wetenschappelijk tegenover kritisch, 140; kweken *ontevredenheid*, 196/7, schrijven eigen aanhangers altruïstische motieven toe (*eigenbelang*), 227, denken dat onderscheid in taalniveau vanzelf zal verdwijnen, 336.

MATERIE EN GEEST zijn soms niet goed te scheiden, 197/200.

MEDELIJDEN zie *inleven en meeleven, vegetarisme*, 402/3; bij jagers, 420, is een fictie, 433.

MENINGEN er zijn alleen -, 112, 341; - zijn gevolg van pogingen te *overtuigen en overreden*, 326, - over goederen en *concurrentie* van -, 197/203, en *macht*, 192; - over *onderwerp van gesprek*, zie *overeenkomst en verschil* van -, 341 e.v., is *onderwerp* en gezegde, 345; elke wetenschap is gebaseerd op - van anderen, 326 e.v.; *waarheid* in het weergeven van - van anderen (*interpretatie*), 345/6, belang van goed luisteren, 330, ook naar de - van de vijand (*begrijpen*), 350.

MENSWETENSCHAP kent geen hiërarchie van *hoofdzaak en bijzaak (begrippenpiramide)*, 83, 108; heeft te maken met *bedoelingen*, 124/5, volgt echter *natuurwetenschap* na, 132/3, met gevaar van abstractie, 390; verschil tussen onaardige *duiding* en aardige *interpretatie* van gedrag, 225, 357; objectieve - ontmaskert alle standpunten tot *eigenbelang*, is verwant aan satire,

226/30, partijdige - maakt uitzondering voor eigen partij, 227; menselijke uitingen zijn begrijpelijk, 352.

METAFOOR *troop*, vervanging van het eigenlijke woord door een woord uit een andere categorie, 257, naar *analogie*, 100 e.v.; is misleidend, 100/2, of verhelderend, 259, stelt levendig voor ogen (*evidentia*), 272, wordt ontwaard op grond van *incoherenties*, 394, en uitbreiding van betekenis, 100.

METAFYSICA — zoekt naar onwaarneembare *oorzaken*, 40/3; - van Freud, 134, Marx, en Chomsky, 138; is begrijpelijk naarmate mogelijkheid van *parafrase*, 332.

METHODE — zie *topica*; een afsteekweg, manier om snel zijn weg te vinden in de verwarrende hoeveelheid verschijnselen, 61; beproefde -n leveren *consensus* op, 222/3.

METONYMIA — *troop*, vervanging van het eigenlijke woord door een ander dat ermee in een relatie staat van oorzaak en gevolg, of vat en inhoud; niet altijd goed begrepen, 544, [2], n.4, categoriale fout, 257, dichterlijk, 302/3.

METRUM — structureert poëzie, geen behoefte aan meer *parallellisme*, 296, 298.

MIMESIS — zie *elocutio, imitatio*; stilistische - bootst *indices* van karakter (*ethos*) of *emotie (pathos)* na, 266, door ze te *tonen*, 274.

MISDAAD EN STRAF — zie *offer, rechtsorde*; van Medea, 424, van Herakles, 428; - opgeheven door ritueel slachten, 452, zijn gelijk aan *reiniging* in archaïsche periode, 440, dit levert *paradox*, 444 e.v., 484, in reiniging van Titaanse -, 407, 474 e.v.

MONTAIGNE — zestiende-eeuws essayist; leed niet onder de vele aspecten van zijn persoonlijkheid, 281, trok zich grootmoedig terug uit staatszaken om zich aan de literatuur te wijden, 319.

MORELLI, G. — Italiaans negentiende-eeuws dilettant; ontwikkelde een *methode* om op grond van *indices* werken van beeldende kunst te dateren of toe te schrijven, 84, 261/2.

MOTIEVEN — zie *excuses*; mensen hebben geen inzicht in de ware - van hun gedrag, 125, 225; zie *onbekend*.

MYSTERIE — is *paradox*, 401; - van Eleusis, 435, is *Orphisch*, 436 e.v.; - van *Bouphonia*, 446/7, is slachten van de ploegstier, 461, opheffing van bloedschuld, zie *wraak*, door ritueel slachten, 454; op Kreta, van *Epimenides*, 464/5.

NARCISSISME — gebrek aan besef dat er van de wil onafhankelijke relaties bestaan, 86, 195.

NATUUR — slecht gedefinieerd: zowel het meest algemene als het meest bijzondere, 92, tegenover *cultuur*, 253 e.v., en *conventies*, 157 e.v.; datgene wat overblijft als de regels zijn geëxpliciteerd (*ingenium*), 254; - is wreed, 254, egoïstisch, 161, 237, 540, [3], n.5; aandeel van - zo gering mogelijk, 326, want - werkt vervreemdend, in tegenstelling tot conventies, 158; tweede -, is gevolg van opvoeding in retorica, 65, 255; bij adel 321, verg. voorgewende spontaniteit, 258 e.v., en *verbergen van de kunst*, 320.

NATUURWETENSCHAP — nog geen *synthese* bij Aristoteles, dus *inventio*, 59/60; op zoek naar bekende principes; nieuwe elementen in de chemie, 131, en bij Freud, 133. - is mensenwerk, 353, afhankelijk van een *theorie*, 122, kent geen *bedoelingen*, en dus alleen *indices*, 125 e.v.; natuurwetenschappelijke methode in *menswetenschap* leidt tot *allegorie*, 130 e.v.

NEWTON, I. — Engels achttiende-eeuws natuurkundige; volgens *Hume* een *scepticus*, 41; zijn *synthese* voorbeeldig voor de *menswetenschap*, 132, navolging alleen succes in de fonologie, 138; - werd verkeerd begrepen door geschiedfilosofen, waaronder *Marx*, 140; overeenkomst met Adam *Smith*, 210/1; eigen poging, 235 e.v.

OFFER — is handelszaak, (*ruil*), 233, zie *provocatie*, 174; - van Christus maakte vlees eten geoorloofd, 53; zie *reiniging*, 406; doden in de tragedie is -, 423 e.v., sinister, 424/5, pervers, 473 e.v.; systeem, 431 e.v.; - en oogst, 434/5, Iphigeneia, Helena 436; *paradox* van *misdaad en straf*, 442 e.v., 460 e.v.; - verstoort *vegetarisme*, 447; *wraak* opgeheven door ritueel slachten, 452, is bloedig fundament van de beschaving, 458.

OMSTANDIGHEDEN maken een onbeperkte *quaestio* beperkt, 64, 68; wekken *emoties* van *liefde en haat* op, 272.

ONBEDOELDE GEVOLGEN van *eigenbelang*: verg. bijenraat, welvaart, 101, 208/9, 124; van *ruil*: vriendschap, 193, 209/10, gemeenschap, 233, staat, 539, [5], n.4; - van weldaden: vernedering, zie *wraak*, 233/4; louter - in offersysteem, 400.

ONBEKEND tegenstelling bekend/-, 60, loopt parallel met *bewust/onbewust, schijn/*

wezen, 131; -e elementen in de chemie door *experimenten* gevonden, niet door *topoi*, 132, ware *motieven* altijd -, 134, 225, ware betekenis - aan gelovigen, 413/5, klassenstrijd vóór Marx, dieptestructuren van Chomsky vóór Chomsky -, dus *metafysica*, 264; ware betekenis - aan schrijvers van OT, *allegorie*, 364.
volgen van -e regels, 569, [14], n.5; alleen als ze aardig zijn, anders zijn het *wetten*, 358, verg. 565, [6], n.2.

ONBEWUST — zie *onbekend, onbedoelde gevolgen*, en tegenstelling kennen/kunnen, 137, en *explicitering* van gewoontes, 389, 263 e.v.; - is niet het zelfde als irrationeel, *intuïtie*, 265; structuren zijn niet -, 137; - liegen volgens *Freud*, 134, dankzij twee 'ikken', 137; stijl verraadt - karakter (*elocutio*) op grond van *indices*, 260 e.v.

ONDERHANDELINGSSITUATIE — zie *overdrijven*, strategie, 193, creëert *vriendschap*, zie *onbedoelde gevolgen, ruil*, 193, 209/10.

ONDERSCHEIDINGEN — zie *overeenkomst en verschil*; - zijn het resultaat van dialectisch spel omdat de antwoorder zich uit innerlijke tegenspraak wil redden (*principium contradictionis*), 53, 55, 73; in verband met *begrippenpiramide*, 86; taak van *filosofen* - aan te brengen, 37/8, 373; taal als instrument, 93.
tweedelingen bij ramisten en *structuralisten*, 94.

ONDERWERP VAN GESPREK — zie *overeenkomst en verschil*; is *referent*, datgene waar discussianten het over eens zijn, *mening* is dan datgene waar ze het oneens over zijn, 341 e.v.; verg. onderwerp en gezegde, 343; mogelijke relaties tussen onderwerp en gezegde (subject en predikaat) worden in *topica* behandeld, 56; wisseling van -, 106/8.

ONDERWIJS — geeft *meningen* van anderen door, 331, schept ongelijkheid, 330.

ONGEZEGDE — is niet discutabel, basis van overeenstemming (zie *overeenkomst en verschil*), 109/10, *vooronderstellingen*, 343, geen *conventies* voor -, 387 e.v.

ONOMACRITUS

Atheens theoloog uit de tweede helft van de zesde eeuw voor Chr., in dienst van de tiran Pisistratus, vervalser van het *Orphisch aition*, 406/7, 430, 469 e.v.; bouwt voort op *Epimenides*, 450; uitvinder van de erfzonde, 468.

ONTEVREDENHEID — is verkeerd volgens klassieke auteurs, 341, en *overheid*, 238; kan niet objectief vastgesteld worden, 205, als gevolg van *marktmechanisme*, 236/8, (zie *waardeoordeel, prijs, concurrentie*), wordt aangekweekt door *marxisten*, 296.

ONTVEINZING — van *eigenbelang*, 216 e.v., 225/6, 236, verg. *verbergen van de kunst*.

ONZIN — zie *betekenis*, altijd enigszins te begrijpen, 349, 391/2.

OORZAKEN — zie *wetten, schuld, voorwaarden, aition* voor onwaarneembare -, zie *metafysica*, 40/3; - als excuses, 107, van de verdediger, 117/8, en aanklager, 128; onbekende -, 136 e.v.

OPRECHTHEID — geen probleem in het panretorisch standpunt, 26, het gaat om de oprechte indruk, zie *rol*, 277; kwestie van retorische training, 280, en goede smaak, 278; geen regels voor herkennen van -, 565, [6], n.2, 388, *indices* zijn geen bewijs, 214.

ORESTEIA — trilogie van Aeschylus over *wraak*, 404, 450; moorden als sinistere *offers* beschreven, 424/5, oorsprong in de *Thyestische maaltijd*, 425, *dubbelzinnigheid* van *misdaad en straf*, 443, van pervers ritueel, 430; verzoening door instelling van de *Areopagus*, 456, 479.

ORPHISCH — zie *offer, reflectie, Onomacritus*; - systeem, 400, magische *offers*, 404, sekten, 570, [2], n.1, 488, doorbreken alle taboes, 287, 575 [24], n.1; *signalen*, 410, 447, 489, *reflectie* in *Thyestische maaltijden*, 422, 480; -e zangen leveren nieuwe *aitia* voor oude cultussen, 437; -e theologie celebreert einde van *wraak*, 454, door pervers offer van *Dionysus*, 473 e.v.; bedacht in de tweede helft van de zesde eeuw, 470; er is maar één god, 472.

OSTENTATIEVE TEKSTEN — zie *demonstratieve genre*; dienen louter om te pronken met kunstvaardigheid (*esthetische* distantie); de spreker/schrijver wordt beoordeeld, niet de zaak, op school en in vrije tijd (otium);

het zijn nabootsingen (*mimesis*) van praktische teksten, 289 e.v.; voor pseudo-ostentatief zie *Wiedergebrauchsrede*.

OTIUM — vrije tijd, geschikt voor *literatuur*, 283, 312; bevrijding van afhankelijkheidsrelaties (vakantie), 309, hoog gewaardeerd in keizertijd, 310 e.v.

OVERDRIJVEN — amplificatio, vanwege partijdigheid toegestaan als er een pleiter tegenover een tegenpleiter staat, 153, 193.

OVEREENKOMST EN VERSCHIL — aangegeven als genus en differentia specifica in *begrippenpiramide*, 85; tellen altijd mee bij *duiding* van iets in het proces van naamgeving, 96/7, 105; worden expliciet in *analogie* en tellen dus ook mee in *metaforen*, 100 e.v.; bij *synoniemen*, 349, en dus bij *parafrase (interpretatie)*, 350. zijn in discussie *onderwerp van gesprek* en *mening* daarover, 341 e.v., of overeenstemming en verschil van mening in trapsgewijze *dialectiek*, 113 e.v., overeenstemming wordt het liefst neutraal geformuleerd, 118, 349/50; nadruk op overeenkomst of op verschil is een kwestie van een situatie of karakter, 105, 120, bij voorbeeld bij inkomstenverdeling, 106/8. als politieke strategie: associatie en dissociatie, 175 e.v.

OVERHEID — of staat, als *rechter*, 216/8, heeft belang bij tevredenheid en *vriendschap*, 239) heeft monopolie van *geweld*, 172, ontstaat gedeeltelijk als *onbedoeld* gevolg van dat monopolie, 541, [5], n.4.

OVERTUIGEN EN OVERREDEN — retorica als leer van - en -, 25 e.v., door middel van technische en ontechnische, zakelijke en onzakelijke *argumenten*, 153/5; overtuigen dat iets zo is, overreden om iets te doen, 283, verschil geminimaliseerd, 286/7.

PARADIGMA — in de zin van Kuhn, 67, 123 e.v., vooruitgang alleen binnen een -, 526, [4], n.4; elkaar uitsluitende -'s op basis van de zelfde *feiten*, 120 e.v., - brengt feiten niet tot aanzijn, 535, [21], n.1; retorisch - is discussie, 95.

PARADOX — zie *dubbelzinnigheid, mysterie*, 400, van *reiniging* door bloed, 406, 440, maar - wordt opgeheven in juridisch proces, 451; - van *misdaad en straf*, 450, 481, 484; als *wraak* wordt aangemoedigd in plaats van verzoening, 429, - van medeleven met de misdadiger, 486 e.v.; - van *vegetarisme* en omophagie, 455, 479.

PARAFRASE oefening op school, 329/30, is *interpretatie*; - en vertaling, 332, maken begrip toetsbaar, 348/9, in filologisch commentaar, 366, vergroot *coherentie*, 377 e.v., 384., ook mogelijk bij *metafysica* die nergens op slaat, 332; adequate - is een kwestie van tevredenheid, 348.

PARALLELLISME — verg. *periode*; kenmerkt retorisch proza, is kinderachtig, 294, creëert prozaritme, vervangt intonatie, 294, 550, [13], n.6; vermeden in *poëzie*, 297/8.

PATHOS — zie *ethos, inleven en meeleven*; felle en daardoor kortstondige *emotie*, hoort bij slot, 256, is tragisch, 272; kunsttaal der hartstochten, 259; - wordt opgewekt in de *fantasie*, en overgedragen door *evidentia*, 260.

PERELMAN, CH. — Belgisch hedendaags filosoof en retoricus, zijn *topoi* van kwantiteit en kwaliteit, 44, 194; logische vorm in de omgangstaal is bluf, 76; alles wat in een discussie wordt ingebracht is discutabel, 112.

PERIODE — parallelle combinatie van hoofd- en bijzin, 294/5, geschikt voor *syllogisme* en *sonnet*, 299.

PETITIO PRINCIPII — zie *principium*, drogreden; in de *dialectia: vragen* of de antwoorder het eens is met de uitgangsstelling van de vrager, 55; in de *dispositio* van het *syllogisme* lijkt het dan of de algemene uitgangsstelling alleen maar mogelijk is als de *conclusie* al is aanvaard, 58, 70.

PISISTRATUS — tiran van Athene, tweede helft zesde eeuw voor Chr., zijn culruur-politiek, 405, 464, 468.

PLATO — Grieks filosoof, omstreeks 400 v. Chr.; zijn angst voor het relativisme van de *sofisten*, 16; zijn Ideale Vormen niet van deze Wereld, 91; meende dat revoluties gewonnen worden dank zij defaitisme van het regime, 163.

POËZIE — teg. kunstproza; klassieke - is door metrum voldoende gestructureerd, geen behoefte aan meer *parallellisme*, 296, 298; verval en uitval van genres, 302 e.v.; moderne - niet bestand tegen kritiek, 305.

POPPER, K. — hedendaags filosoof, zijn *falsificatieprincipe* retorisch, zijn waarheidsopvatting niet, 33/4, 95, 221; expliciteert triviale historische *wetten*, 75; is het met *Plato* eens dat revoluties door defaitisme van het regime gewonnen

worden, 163; kan niets bewijzen, maar
is wel een goed filoloog, 332/3.

PRAGMATISCH STANDPUNT — verg. *falsificatie*; de stelling die wint moet wel waar zijn, 33; voor *begrijpen*, 379; zie *waarheid*: overtuigingen worden niet alleen naar hun nut beoordeeld, 35.

PRIJS — zie *concurrentie*; resultaat van debatten, 198, maar geen rechtvaardige conclusie mogelijk, 205/6.

PRIJZEN EN LAKEN — taak van *demonstratieve genre*, 284; prijzen is moeilijk, laken modern, 288/9; verg. het verschil tussen betaalde en niet-betaalde informatie in de krant, 198; in het *ostentatieve genre* wordt de spreker/schrijver geprezen, 548, [11], n.2, 289 e.v.; dichters verlenen ook aan anderen eeuwige roem, 310, 319.

PRINCIPIUM — in de *dialectica*: de uitgangsstelling van de vrager, die door de antwoorder wordt ontkend, maar ten slotte bewezen wordt, 55; - contradictionis, logische regel die voorschrijft dat iemand zich niet ongestraft tegelijkertijd en onder het zelfde opzicht mag tegenspreken, 50, 93; hoort tot de *conventies* van het debat, 189.

PROTAGORAS — bewonderd vijfde-eeuws Atheens sofist, retoricus, scepticus; meende dat de mens de maat is van alle dingen en dat er twee kanten aan elke zaak zitten, 10.

PROVOCATIE — beschuldiging: de ander doet net of hij geen *schuld* heeft, maar hij is wel begonnen, 173 e.v., van guerrillastrijder, 169.

QUAESTIO — infinita, onbeperkte filosofische kwestie, wordt - finita, beperkte kwestie, door de *omstandigheden* erbij te betrekken, 64, bevestigende vormen zijn thesis en hypothesis, 68.

QUINTILIANUS, M.F. — retoricus, Rome Iste eeuw na Chr., schreef onovertroffen handboek, *Institutio Oratoria*, 10.

RECHTER — publiek is - in het *demonstratieve genre*, 150, beoordeelt de spreker/schrijver in het *ostentatieve genre*, 289; anders is - degeen die beslist welke van beide pleiters het meest gelijk heeft, 150; - heeft *macht* om in vrijheid te kiezen, 213, is tegenover de overdrijvingen van pleiter

en tegenpleiter opvallend mild, 153, verg. *strafrecht*, 158, 238, bij examens en prijzen, 216; *overheid* als -, vreemd en niet-vreemd, 218.

RECHTSORDE — zie *conventies*; door *reiniging* met bloed, 405, nadat de staat het recht op *wraak* aan families heeft ontnomen, 409, door instelling van het gerechtshof voor moordzaken, de *Areopagus*, 453, 409; van *Bouphonia*, 448; waarborgt *vrijheid* van meningsuiting, 459.

RECHTVAARDIGHEID — zie *ruil, wraak*, kan beter niet goed gedefinieerd worden, 110.

REFERENT — *onderwerp van gesprek*, 343 e.v., niet bestaande of dode referenten zijn volledig kenbaar, 352.

REGELS — zie *conventies, methode*; tegenover *natuur*, 253 e.v.; - van het debat (*logica*) zijn allerminst natuurlijk, 47, 50; *afwijkingen* zijn onconventioneel, 79/80, tegenstelling met *wetten*, 82; - zijn normatief tegenover descriptief (*normaal*), 99/100; - van de kunst bevorderen kwaliteit, 203; gedeelde - vormen samenleving, 220 e.v.; *onbewuste* - 254, 264; *onbekende* - in taalhandeling, 389; aardige -, 358, geen - voor het herkennen van *oprechtheid*, 565 [6), n.2, 388.

REGISTER — passende stijl, zie *elocutio*, 256; is gekozen stijl en draagt bij tot de bedoelde *betekenis*, 261; hoort niet tot verraden stijl, 283; ander - bij parafrase, 349.

REINIGING — zie *catharsis, misdaad en straf, offer*; - van bloedschuld, 406, van Titaanse misdaad, 407, 474 e.v.; niet bij Homerus en Hesiodus, 438/9, als *misdaad en straf*, 440, *paradox* van misdaad en -, 444 e.v., 481; in cultus van *Dionysus*, 427/9; in *Bouphonia*, 450 e.v., door *Epimenides*, 462.

RELEVANTIE — zie *betekenis, kritiek*; is *waarheid* of *waarde* voor iemand van een goed begrepen *tekst*, tegenover *interpretatie*, 346; theologische of juridische - is een kwestie van toepassing van een tekst op een situatie, dus van *duiding*, 370 e.v., - in filosofische kritiek, 374, - van bijbel en reclameteksten, 376.

RETORICA — zie *scepsis, pragmatische* houding; in panretorisch standpunt is elk betoog

aangepast aan spreker, zaak en publiek, 25, in een concrete situatie, 152; alle wetenschappelijke, filosofische of religieuze teksten zijn bruikbaar mits ze het winnen bevorderen, 12, 36; - staat tegenover verbaal geweld, 162; - tegenover *dialectica*: kunst van het lange betoog, 149 e.v.; - is *ars*, dus geeft kunstige regels, 78 e.v., maar leert als hoofdregel

	de kunst te *verbergen*, 255, als zij tweede *natuur* is geworden, 65, is beschaving, 254/5, van hoofse elite, 319 e.v.
REVOLUTIE	zie *Plato*; is *reiniging* door bloed, 433; verwerping van oude cultuur of integratie door middel van *allegorie*, vult musea, 338 e.v.
ROL	maakt *conventies* draaglijk, en onpopulaire standpunten mogelijk, 185 e.v., en tegenstrijdige heftige *emoties*, en vele aspecten van de persoonlijkheid, 280/1; -verwisseling in de erotische literatuur, 288, 293.
ROMANTIEK	organisch model, 101, terreur, 322.
ROUSSEAU	achttiende-eeuws filosoof, bron van alle ellende, 45, meent dat eigendom dat is, 329.
RUIL	is *talio*, zie *geven en ontvangen, vragen, onderhandelingssituatie, vriendschap, liefde en haat, wraak*, 230 e.v., 235 e.v., creëert *onbedoeld* gemeenschap, 209/10.
SCEPTICI	tegenover *dogmatici (filosofen)*, zijn verwant met retorici, vooral de gematigd tolerante, liberale -, 15, 36 e.v.
SCEPTISCHE PARADOX	'niets is waar behalve deze waarheid', retorische versie ervan, 13, 28, 39; op gebied van communicatie, 350.
SCHIJN EN WEZEN	filosofische probleemstelling, leidt tot miljoenen doden, 43, niet interessant in panretorisch standpunt, 27; wezenlijke motivaties gaan in tegen bedoelde schijn, dat is *duiding* op grond van *indices* tegenover *interpretatie*, 355, bij Marx, 141, bij Freud, 167, bij Frazer, 412 e.v., Meuli, 415 e.v. (comparatisten).
SCHULD	verg. *oorzaken, provocatie, reiniging* wordt na debat door rechter toegerekend, wetenschap alleen beslist niet, 126; op grond van *indices*, 127.
SEXTUS EMPIRICUS	sceptisch filosoof, derde eeuw na Chr., 37 e.v.; schaamte is onwaarneembare oorzaak van blozen, 565, [6], n.2.

SHAKESPEARE — zestiende-eeuws toneelschrijver, roert door retorische training, 65, maakte kinderachtige sonnetten, 300, kon niet dichten, 304.

SIGNALEN — voor *Orphisch* aition: donder en bliksem, 410, 474, 489, zondvloed, 454, omtrappen van de tafel, 474.

SMITH, A. — achttiende-eeuws Schots socioloog; op zoek naar bekende principes als navolger van *Newton*, 132, maar zijn systeem is gebouwd op definities en wordt door mensen in stand gehouden, 210, dank zij wederzijdse hoogachting, 211, 244.

SOCIOLOGEN — twee kampen: zij die vooral *duiding* op grond van *indices* wetenschappelijk vinden, en zij die rekening houden met bedoelingen (*interpretatie*), 128, verg. wetenschappelijk en kritisch *marxisme*, 140.

SOCRATES — vijfde-eeuws Atheens filosoof, verwart op ironische wijze vragen en ondervragen, 50, is voor niets gestorven, 73, zelfmoord was *provocatie*, 174/5.

SONNET — in syllogistische vorm, 77, 299; is zangerig of satirisch, 303, kinderachtig, 298.

STATUS QUAESTIONIS — de aard van de kwestie: over *feiten, definities* of *waarden*, 81, 113 e.v.

STELLING — in *dialectica*, stelling van de vrager, zie *principium*, 55, verg. *quaestio*; algemene -en van filosofie en wetenschap staan in dienst van het *overtuigen*, en kunnen elkaar dus uitsluiten, 12, 36.

STRAFRECHT — verzacht *talio* van de wraak, 158/9, gelijkheid in - is socialistische gelijkheid, 238.

STRUCTURALISTEN — zijn *metafysici*, 42, 136 e.v.

STRUCTUUR — als systeem van mogelijkheden (verg. *ars*), 399/400, van *offers*, 431 e.v. of als gerealiseerde -, bestaat dan uit herhaalde elementen in een verband, 296.

SYLLOGISME — stijlfiguur, 77, vorm waarin gevonden argumenten worden gepresenteerd (*dispositio*)om ze te toetsen (*judicium*), 56 e.v.; werkt ontmaskerend, 74; expliciteert trap van een *begrippenpiramide*, 57, 84, graag gebruikt in *sonnetten*, 77, 299.

SYMBOLEN — menselijke tekens die, in tegenstelling tot *indices*, door *bedoelingen* worden gekenmerkt, 124, 136/7; in *literatuur* zijn beschreven indices door de auteur bedoelde -, 126; - noemen *emoties, tonen* ze niet, 269/70.

SYNECDOCHE — *troop*; deel voor het geheel of omgekeerd, zie *karakteristieke trekken*, 80/1, 257; stelt levendig voor ogen (*evidentia*), 274, voorliefde van *marxisten*, 184.

SYNONIEM — vervanging van het ene woord door het andere met behoud van waarheidswaarde alleen mogelijk als discussianten het eens zijn dat de woorden - zijn, 342; zie *overeenkomst en verschil*, geen - zonder context, 349.

SYNTHESE — in de tijd vóór Kant: systematische redenering van het algemene naar het bijzondere, expliciteert een *begrippenpiramide (logica)*, 56/7, 79.
sinds Kant: ervaringsoordeel tegenover *analyse* van begrippen, 56/7. - tegenover voorzichtig onderzoeksverslag, 70, verwant met *deductie*, 70.

TAAL — in spraakcentrum van Broca verwerkte *waarnemingen*, 263, is lege structuur, 378.
- handeling: verzinnen van voorbeelden onopgemerkte - handeling, 38/9, 560 [3], n.1; bezwaar tegen precieze definitie 387 e.v.; -filosofen streven naar totalitaire staat, 388.

TALIO — zie *ruil*, 233, 236, *geven en ontvangen, wraak*; algemeen menselijk, 402; spiraal van meer wandaad voor wandaad, of weldaad voor weldaad; wordt door het *strafrecht* tegengegaan, 159, 238, 405, 449, 456. christenen doorbreken - niet, 244/5, 429, en mythische *metonymia*, 490.

TEGENSTELLINGEN twee paren - vangen alle verschijnselen, 104; antitheton in parallelle structuur, 296.

TEKSTEN — zijn bedoeld om begrepen te worden (*begrijpen*), 347 e.v.; veelzijdig gebruik van -, 369; elke wetenschap gebaseerd op - 327, 353; - worden gebrekkig geanalyseerd, 260.

TERRORIST — doorbreekt en maakt gebruik van *regels*, daagt de tegenstander uit zich aan de regels te houden (*provocatie*), toch rechtsbescherming 162 e.v., 168 e.v.

THEOLOGIE — zie *meningen* van anderen; slaat op niets maar kan toch wetenschappelijk bedreven worden, 331.

THEORIE — is genoeglijke aanschouwing van al gevonden waarheden, 131; scheidt *hoofdzaak en bijzaak* (verg. *begrippenpiramide*), 120; is in toleranter dan classificatie op grond van belangstelling, 120 e.v.; werkt daarom vaak vertekenend bij *interpretatie*, 359/61; *natuurwetenschap* is afhankelijk van -, 327, 353.

THRASYMACHUS — sofist, Athene vijfde eeuw v. Chr.; vond onrechtvaardigheid normaal, 99; meende dat het recht het belang van de machthebbers beschermt, 29, en beriep zich daarbij op een onuitgesproken gevoel voor rechtvaardigheid, 109.

THYESTISCHE MAALTIJDEN — zie *Lykaon*; Atreus zette uit *wraak* zijn broer Thyestes het vlees voor van diens eigen kinderen, 410; volgens Burkert een oersituatie bij jagersvolken, 422, is *reflectie* van *Orphisch aition*, 422, 480, en begin van *wraak* in de *Oresteia*, 425.

TOLERANTE — - periodes duren kort en zijn te danken aan een - *elite*, 16; - *overheid*, 239) e.v., 248/9; - waardeoordelen, 113, lezers, 333.

TONEN — tegenover benoemen (‘showing’ tegenover ‘telling’), 270/1, is *mimesis* tegenover diegesis, 274; - van *emotie* door intonatie vervangende *figuren*, 281 e.v.

TOPICA — leerboek (*ars*) met systematische lijst van *topoi*, 54, 55/6; leert de verwarrende veelheid van verschijnselen naar *karakteristieke trekken* te ordenen, 60; didactisch nut, 62 e.v., systematiek

onnodig, 70; afschaffing leidt tot irrationalisme in de vinding (*inventio*), 71; nog steeds ideaal van moderne filosofische logica, 72 e.v.

TOPOI — vindplaatsen van argumenten in het stadium van de *inventio*, 55/6, 60, 61 e.v., 63 e.v., 69 e.v.; zijn opgeslagen in het kunstmatig geheugen, 63; algemene - (gemeenplaatsen) helpen bij het oplossen van onbeperkte kwesties (*quaestio*), 64, tegenover specifieke - die helpen bij het oplossen van praktische problemen, 69; - zijn ongeschikt om *onbekende* elementen te vinden, 132.

TROPEN — tegenover *figuren*, zie *allegorie, metafoor, metonymia, synecdoche, ironie*: vervanging van het eigenlijke woord (of gedachte) door een ander, 80, 387; bewuste categoriale fout, 257 e.v., wordt door hoorder/lezer ontwaard op grond van *incoherenties*, 364, 394; maar geen regels voor het herkennen, 388.

TYPISCH — woorden zijn -, en dus algemener dan wat ze aanduiden, 97, 104; gebeurtenissen in de literatuur zijn - volgens Aristoteles en Marx, 126, 143/4; schandalen zijn -e voorbeelden bij marxisten, 127, 166 e.v.; -e trekken zijn die trekken die alleen meetellen in de wetenschappelijke classificatie (differentia specifica), 82, 91, zie *karakteristieke trekken, wetenschap*.

UNIEK/ALGEMEEN — tegenstelling loopt parallel met tegenstelling *eigenbelang*/algemeen belang, 227.

UNIVERSELE WAARHEDEN — gelden voor een universeel gehoor, verg. *quaestio* infinita, 36; wie ze niet accepteert is niet normaal, 119, de retoricus gebruikt ze partijdig, 11, 36; - kunnen beter *ongezegd* blijven, 108/10.

UNSCHULDSKOMÖDIE — zie *excuses*, 407, 420, 424 e.v., 447, 458; uitgevonden door *Epimenides*, 463.

VAAGHEID — zie *dubbelzinnigheid*, is een deugd, 92; - van retorische terminologie, 360, 387.

VEGETARISME — en medelijden, 402, in Griekse oudheid, 404, idylle verstoord door *offers*, 447, 451, en ritueel slachten, 451, *paradox* van - en wreedheden, omophagie, 454/6, 478.

VEINZING — verg. *ontveinzing*; in gedachtenfiguren als *ironie*, 255; - en *rol*, 278; -

	maakt analyse van teksten moeilijk, 260 e.v., in *taal*handeling, 387 e.v.; van hoveling, 320.
VERBERGEN VAN DE KUNST	verg. *ontveinzing*; door tweede *natuur*, 255/6.
VERKLAREN	is soort *duiding*, 354, op grond van noodzakelijke en voldoende *voorwaarden* met behulp van *indices*, 126/7, 136 e.v.; van niet-menselijke *natuur*; en van *cultuur (menswetenschap)*, tegenover *begrijpen*, 361.
VERMAKEN	delectare, esthetisch *behagen*, 259 e.v., door *evidentia*, 272.
VICO, G.	achttiende-eeuws Napolitaans socioloog, vond bekende principes, 132; achtte *menswetenschap* mogelijk, 353.
VOLTAIRE	achttiende-eeuws tolerant scepticus; rekende aantal slachtoffers uit van het christendom, 241/2; tegenstrijdige emoties, 280/1; vond dat Rousseau de mensen de vruchten van hun arbeid moest laten, 329.
VOOROORDELEN	op grond van gewoontes en *conventies*, 157/9, in verband met *bewijslast*, 32, 184/5; bij *duiding*, 356, op grond van *karakteristieke trekken* of *typische* trekken, 82, 177; in filosofische *kritiek*, 374.
VOORWAARDEN	noodzakelijke en voldoende -, zie *oorzaken, indices*, 126/7, - voor gelukkig huwelijk, 68, voor gelukkig beloven, 387/8.
VRAGEN EN ONDERVRAGEN	uit onwetendheid of uit superieur recht, 47 e.v., 51 e.v.; verg. *ruil*.
VRIENDSCHAP	in *ruil*, 231, naastenliefde, 242/4, gehoorzaamheid zonder vragen, 49.
VRIJHEID	van meningsuiting, 192; - van keus is *macht*, om een voor de ander onaangename beslissing te nemen (*rechter*), 212; - en macht door *geld*, 305 e.v.; van *interpretatie*, 325, - van meningsuiting dank zij *rechtsorde*, 459.
WAANZIN	zie *catharsis*; is rabies door Lussa gezonden, 428, 481; in - verscheuren van stieren, 475, in *jacht*, 483 e.v., in incestueuze zwangerschap, 488/9.

WAARDEOORDELEN horen in de *status* qualitatis, 113 e.v., hooggewaardeerd, 307, moeten niet door de betrokkene zelf worden verdedigd, 115, worden objectief door *conclusie* van een rechter, 118, zijn bij uitstek discutabel, 98/9, ook prijs en loon, 200/2, spanning tussen *feit* en waarde, 98.

WAARHEID zie ook *hermeneutische* vraag, *interpretatie*, is *consensus* in panretorisch standpunt, 26 e.v.; is die mening die het best bestand is gebleven tegen aanvallen (*pragmatisch standpunt*), 33; - is intoleranter dan *waardeoordelen*, 35, ondiscutabele - wordt buiten het debat gehouden (*ongezegde*), 109/10, - wordt objectief door *conclusie* van een *rechter*, 213; - spreken is dwaasheid, 320.

WAARNEMING globale en discontinue - in 'rechterhelft' en 'linkerhelft', 262/3, verandert door verwerking in 'linkerhelft', bij voorbeeld - van visuele indrukken; ook teksten gebrekkig in de 'linkerhelft' verwerkt, 267 e.v.; - van 'rechterhelft' weergeven is taak van de kunstenaar, 269 e.v..

WANDADEN zie *wraak, ruil*; kunnen niet geweigerd worden, 169, 244; en handel, 237.

WETENSCHAP zie *natuurwetenschap, menswetenschap, begrippenpiramide*; tegenover *ars*, 82, als pleiter en als rechter, 221, noemt voor systematiek *typische* trekken, 82, 91, laat andere *karakteristieke trekken* aan de literatuur over, 269.

WETTEN juridische -, beschermen misdadiger (*terrorist*) die zich niet aan de - houdt, 171, verzachten gevolgen van *conventies*, 158, worden gehoorzaamd uitsluitend als ze het *eigenbelang* dienen volgens *Callicles* en krakers, 159/60, 181/2; - in *menswetenschap*, tegenstelling met *regels*, 79, is *duiding* tegenover *interpretatie*, - zijn dan onaardig of neutraal, 358, - zijn wezen tegenover *schijn* bij *Marx*, 140, onttrekken zich aan bewustzijn, 263; toepassing in *menswetenschap* onbeperkt, 108, - van geschiedenis vooral gezocht in opeenvolging van tijdperken, 140, maar er is geen

wetmatige gang van de geschiedenis, 215; ‘wet’ van psychische inertie (*bewijslast*), 32, van uitputtende informatie, 529, [10], n.4.

WIEDERGEBRAUCHSREDE praktische redevoering die om zijn kunstgrepen bewonderd wordt (verg. *ostentatieve teksten*), 290.

WISSELING VAN GENERALISATIENIVEAU binnen de trapsgewijze *dialectiek*: drogreden; men stelt ‘genus’ en ‘species’ op de zelfde trap, 155: verwerpen van *conventies* omdat tegen alle conventies bezwaren zijn aan te voeren, 161, ‘links’ en ‘rechts’ binnen een democratie, én als benaming voor antidemocratische bewegingen, 155, 192; ‘echt’ begrijpen en begrijpen in het algemeen, 376.

WITTGENSTEIN, L. de latere Wittgenstein geen filosoof, 37, zijn *Tractatus* onsystematisch, 384; zijn familiegelijkenissen in de plaats van Aristotelische wezensdefinities, 91; - en het *ongezegde*, 111, ontwaardde een *dubbelzinnigheid* in ‘eigenaardig’, 283, ‘zien als’ in de *interpretatie*, 367, 400, *begrijpen van de ander*, 379.

WRAAK zie *talio, provocatie*, 174, *geven en ontvangen, ruil, misdaad en straf, Oresteia, reiniging*; de ander zo veel mogelijk schade berokkenen en voor zich zelf zo veel mogelijk opeisen, beeld van het *martkmechanisme*, 235 e.v.; tegenover *rechtsorde*, 409, 456 e.v.; martelaren en heroën roepen om -, maar de - van heroën wordt met bloedige offers gestild, 430.